

فضاءات الحرية

بحث في مفهوم الحرية في الإسلام
وفلسفتها وأبعادها وحدودها



سلطان بن عبد الرحمن العميري

بحث في مفهوم الحرية في الإسلام
وفلسفتها وأبعادها وحدودها

تأليف:

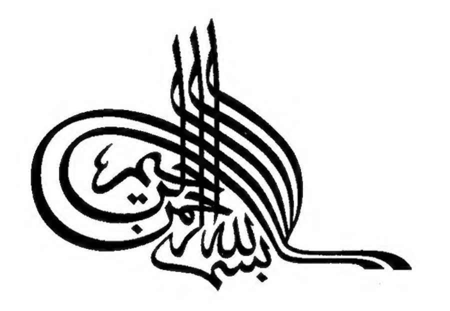
سلطان بن عبدالرحمن العميري

فضاءات الحرية

بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها

الطبعة الثانية

رقم الإيداع: ٣٦٥٠ / ٢٠١٣



قال الله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأنعام:١٦٢]

قال النبي ﷺ: " يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربيٍ على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى".

[حديث صحيح]



المقدمة

مدخل

التداول المعاصر لقضية الحرية:

أخذ الحديث عن الحرية يستحوذ على مساحة كبيرة من إنتاج المفكرين المعاصرين، وأمست قضاياها وموضوعاتها محل اهتمام بالغ من لدن المهتمين بالعلم والمعرفة.

وقد أكثر العلماء والمفكرون من إطراء الحرية والتغني برونقها وجمالها، ومن الإشادة بنفاستها وغلائها، وهي بلا شك قيمة من أنفس القيم ومطلب إنساني من أعلى المطالب، وضرورة حياتية لا تقل أهميتها عن باقي الضروريات التي لا تبقى حياة الإنسان إلا بها.

وقد جعل الطاهر ابن عاشور:" الحرية خاطر عزيز في النفوس البشرية، فبها نماء القوى الإنسانية، من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، فلا يصح أن تسام بقيد إلا قيداً يدفع به عن صاحبه ضر ثابت أو يجلب به نفعه"(١).

وأما محمد الغزالي فيعد:" الحرية صدى الفطرة ومعنى الحياة، يشب المرء من نعومته وهو يحس بأن كل ذرة من كيانه تنشدها وتهفو إليها، وكما خلقت العين للبصر والأذن للسمع، وكما خلق لكل جارحة أو حاسة وظيفتها التي تعتبر إمداداً لوجودها واعترافاً بعملها.. كذلك خلق الإنسان ليعز لا ليذل وليكرم لا ليهون وليفكر بعقله

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (١٦٢).

ويهوى بقلبه يسعى بقدمه ويكدح بيده.. ولا يشعر وهو يباشر ذلك كله بسلطان أعلى يتحكم في حركاته وسكناته إلا الله الفرد الصمد ربه ورب الناس أجمعين"[١].

وأما عند ابن باديس:"فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدي عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته "[٢].

والحرية في نظر محمد أحمد الراشد:" أثمن ما يملكه إنسان، فيجدر بالمسلم أن يعشقها عشقاً، ويهيم بها غراماً، ويلقنها لغيره، ليظاهروه في تحصيلها وإدامتها، كما أن الحرية هي البيئة التي تنفجر فيها كل الأخلاق الإيجابية، والقدرات الإنتاجية، وإذا أراد المسلم توفير المصالح للأمة وتطويرها ودفعها في مدارج الارتقاء، فإن الحرية تختصر له الطريق "[٣].

وأما محمد حسين الخضر فالحرية عنده:"هي الإطار الذهبي الذي يبدو فيه الإنسان وهو يرفرف في أُفُقه الإنساني الرفيع، متميزاً به على سواه من المخلوقات.. لقد منح عقلاً وتفكيراً وإرادة، وفتحت له أبواب الاختيار والتمييز بمقتضى هذا العقل وتلك الإرادة، لا سلطان عليه، ولا رعديد يقف بالمطرقة بين يديه... إن الله قد جعله سيد هذا الوجود، وجعل الكون كله مسخراً لخدمته، وجعل المخلوقات جميعاً تطأطئ رأسها لهامته، إن هذه الحرية التي وهبها الله لبني الإنسان منذ أن يطأوا بأقدامهم هذه

(١) الإسلام والاستبداد السياسي (٧٢).

(٢) نقلًا عن: النظام السياسي في الإسلام، برهان غليون ومحمد سليم العوا (١٣٠).

(٣) أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، أحمد محمد الراشد، نقلًا عن: حرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٥٠).

الأرض شيء نفيس وهبة غالية... لا ينبغي التفريط فيها لأي متسلط"[1].

والحرية عند أحمد بهت: "نسيج أصيل وقديم في الكون، وهي بجميع درجاتها وألوانها من أجمل ما منحه الله للإنسان بعد العقل، والحرية شيء متصل بالروح والعقل وغيابها عن الإنسان يحمل معنيين: الاعتداء على منحة الله، وموت الإنسان معنوياً، وانحداره من رتبة الإنسانية بشرفها إلى رتبة الدواب المسخرة التي تقاد من أعناق بالجبال"[2].

والحرية في نظر عدد من المفكرين هي أول خطوة للتقدم والرقي، وأساس الحضارة والنهضة، وأحد أهم الشروط لكل تنمية، واختناق الحرية هي أحد أهم عوامل تخلف العالم الإسلامي في نظر بعض المفكرين، وهي في نظر آخرين أم القضايا الفكرية في العالم الإسلامي ومحورها وحجر الزاوية فيها.

ولا تكاد تتفق كلمة المفكرين العرب مع ما بينهم من اختلاف منهجي وإيديولوجي على موضوع كما اتفقت حول التأكيد على أهمية الحرية والدعوة إليها والإشارة بها والتحدث حولها[3].

وقد تكاثرت في الأجواء الإسلامية الكتابات والأحاديث عن الحرية، ولا يكاد يحصى ما كتب وقيل حولها من بحوث ودراسات ومقالات وخطب ومحاضرات وندوات، فقد بلغت العشرات بل المئات.

---

(١) الإسلام وحقوق الإنسان (٢١).

(٢) نقلًا عن: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، أحمد رشاد طاحون (٥٢).

(٣) انظر: الخطاب العربي المعاصر، إبراهيم محمود عبدالباقي (٥٤٦-٥٥٣).

وبـات سـؤال الحرية يشـكل بكل مـا تضمنه من مكونـات حضـوراً كثيفاً في الساحة الإسلامية والعربية، ويرجع ذلك الحضور الكثيف إلى عوامل متعددة، ومن أولها: الاحتكاك بالحضارة الغربية، ومنها: حالة الاستبداد والقهر والذل والتخلف التي يعيش فيها العالم العربي منذ أزمنة بعيدة.

ثـم تتالت الحـوادث التي أدت إلى تأجيـج البحث حـول موضوعات الحرية، كحادثة سلمان رشدي في الغرب، ومحمود محمد طه في السودان، ونصر حامد أبو زيد في مـصر، وعبدالرحمـن عبدالمنان في أفغانسـتان، وغيرها من الحـوادث، وقدّم الربيع العـربي وقوداً فعالاً سـاعد على ازدياد الاهتمام بسـؤال الحرية وكثافـة النقاش حوله، وبعد تسـلم الإسلاميين الحكم السياسي أخذ السؤال عن الحرية وموضوعاتها ينهمر على الساحة الفكرية في العالم العربي بغزارة.

الاضطـراب والقلق في التداول المعاصر لقضية الحرية، ومؤشراته:

مـع ذلك الحضـور الكثيف لقضية الحرية على ألسـنة المفكريـن والمثقفين ومع الأهميـة الكـبرى لقيمة الحريـة ومحوريتها لدى الإنسـان وفي التصور الإسـلامي؛ إلا أن التعاطـي معهـا ومـع مكوناتها كان متلبسـاً بإشـكاليات منهجية ضخمـة ومصاباً باضطـراب وقلـق شـديد في التصـورات والـرؤى المطروحـة حولهـا، وفي منهجيـة الاسـتدلال والبنـاء والنقـاش، وقـد ذهبـت الآراء بهـم كل مذهب، وتشـعبت بهم المسالك كل مشرب.

فبات أمر الحرية ملتبساً على الشباب المتطلع لوضوح الرؤية وجلاء الصورة، واختلطت عليهم المواقف واستعجمت واستغلقت، حتى أضحى سؤال الحرية لدى كثير منهم يمثل كابوساً مخيفاً يستحضر معه الحيرة والإشكال وعدم الإقناع، وعادة ما تحدث معه ارتجاجات فكرية وفقدان للتماسك المعرفي لدى كثير منهم.

ويمكننا أن نكشف عن معالم ذلك الاضطراب والقلق من خلال المؤشرات التالية:

المؤشر الأول: الخلط الكبير بين المكونات المختلفة للحرية والتنقلات العشوائية فيما بينها، فبينما يتحدث بعض المفكرين عن الحرية السياسية تجده ينتقل انتقالاً عشوائياً إلى الحديث عن الحرية القدرية، فيبني عليها تصوراته عن الحرية الدينية ليطبقها على الحرية الشخصية، وحين يتحدث بعض الباحثين عن تاريخ حرية الفكر والرأي والتعبير يستدل بالحرية عند فرقة المعتزلة، مع أن قولهم لا علاقة له بحرية الفكر والرأي وإنما هو متعلق بباب القدر.

وبينما يتحدث بعض الباحثين عن حرية التدين والفكر يكثر من الاستدلال بمقولة عمر بن الخطاب الشهيرة "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، مع أن سياقها في حديث عمر مختلف تمام الاختلاف، لكونها جاءت في سياق التسلط على حقوق الناس وقهرهم بقوة السلطان، والمتابع الحصيف الذي يطلب لفكره الانضباط والوضوح يجد في مثل هذه التنقلات التباساً مرعباً.

المؤشر الثاني: الارتباك الشديد في الاستدلال بالنصوص الشرعية، فقد حشد

المهتمـون بالبحث في قضايا الحرية كماً كبيراً من النصوص الشرعية ليسـتدلوا بها على تصوراتهم وآرائهم حولها، ولكن ممارستهم الاستدلال تضمنت قفزاً مخيفاً على قوانين الاسـتدلال الصحيحة، وغدا معنى الاسـتدلال عند بعـض الباحثين هو مجرد وضع نص شرعي بجوار قوله، أو جمع أكبر عدد ممكن من الآيات والأحاديث ووضعها في بعد مقالاته ليصبح بذلك مستدلاً بالقرآن والسنة!!

إن الحالـة التي بلغ إليها الارتباك في الاسـتدلال بالنصوص الشرعية في قضية الحرية يمثل منجماً ضخماً لاستخراج أغرب التجاوزات الاستدلالية وأظرف الأمثلة على الانتهاك للقوانين العلمية.

فكـم من آية قطعت من سـياقها وكم من نص نقـل عن مراده وكم من حديث فهـم عـلى غير ما يراد منه، وسـيأتي التمثيل على كل هذه التجـاوزات في أثناء البحث بشكل مفصل.

وهـي تعطي مؤشراً خطراً على ضخامة الاضطراب والقلق الذي حل بجانب الاستدلال المتعلق بقضية الحرية.

المـؤشر الثالث: الانتقائية الاسـتدلالية، فترى بعض الباحثين يسـوق على رأيه عـدداً كبيراً من النصوص الشرعية ليوهـم القارئ بكثرة الأدلة الموافقة لموقفه، ويختم كلامه بقوله: ولولا خشية الإطالة لسقت كماً كبيراً من النصوص!! ولكنه في الوقت نفسه يغفل عشرات الأدلة التي تدل على نقيض ما توصل إليه.

وفضـلاً عما في هذا السـلوك من عدم احترام لعقل القـارئ وإدراكه، فإنه من

أقوى ما يحدث الاضطراب في بحث القضية؛ فإن بعض القراء حين يطلع على تلك الأدلة المناقضة يحدث ذلك لديه قلقاً واضطراباً في الرؤية؛ إذ إن صاحب البحث لم يقدم له جواباً مقنعاً عنها، وسيأتي في أثناء البحث أمثلة عدة على ذلك.

المؤشر الرابع: الاستعانة بالحجج المخرومة، فلم يكتف بعض الباحثين بما وقع من تجاوزات في التعاطي مع المصادر الأصلية، وإنما أخذ يعتمد على مصادر أخرى هي ليست مما يستحق الاعتماد ولا الاستدلال به، فبعضهم أخذ يستدل بالتاريخ والأحداث الواقعة فيه، ويبني عليها تصوراته وأفكاره حول الحرية، وبعضهم الآخر توجه تلقاء الفكر الغربي فجعل مواده معياراً يقيس بها صحة المواقف وخطأها.

ودخول هذه المصادر غير المعتمدة في العقل الإسلامي تسببت في إحداث اضطرابات عدة في بنية البحث حول الحرية وقضاياها.

المؤشر الخامس: الاعتماد على التأثيرات العاطفية، فبعض الباحثين يميل في أثناء حديثه عن الحرية ونقاشه حول قضاياها إلى الاعتماد على الشعارات العاطفية، التي عادة ما تعتمد على المبالغة وتتوجه إلى مخاطبة العاطفة بدل العقل، وتستند إلى التلاعب بالكلمات والألفاظ أكثر من استنادها إلى الدليل والبرهان، وتسعى إلى تجميع أكبر عدد من المعجبين أكثر مما تسعى إلى ضبط التصور وإتقانه.

لماذا الاهتمام ببحث قضية الحرية ؟!

أمسى البحث في الحرية والاهتمام بقضاياها من المجالات الأكثر إلحاحاً في هذا العصر، والأشد ضرورة ووجوباً، ويرجع ذلك إلى أسباب عدة، منها:

السبب الأول: أن الحرية تعد مطلباً من أهم المطالب الإنسانية، وأمنية من أغلى الأمنيات، وضرورة من أكثر الضرورات عمقاً وتأثيراً في حياة الإنسان، وقيمة من أنفس القيم وأعلاها، وحق من أثمن الحقوق، فهي ليست مجرد أمر ثانوي لدى الناس، ولا حالة مترفة عند الشعوب.

وقيمة بهذه الأهمية لا بد من الاجتهاد في تحرير الآراء حولها، ومن بناء التصورات الناضجة والواضحة عن قضاياها، ولا بد من الكشف عن التصور الإسلامي فيما يتعلق بها من تفاصيل؛ لأن ما قدمه الإسلام عنها سيكون لا محالة أنضج التصورات وأكملها وأتقنها؛ إذ من المستبعد عقلاً لمن يدرك طبيعة الدين الإسلامي وتشريعاته أن يغفل قضية الحرية، مع أنه اهتم بما هو أقل منها ضرورة وأهمية في حياة الإنسان.

السبب الثاني: أن الحرية غدت شأناً عالمياً ضخماً، يُتحدث عنها في العالم صباح مساء، ويخوض فيها القاصي والداني، وأضحت تتعرض للشخص المتابع للفكر والمعرفة في كل لحظة وحين.

ومن أكثر ما يتحدث عن الحرية في العالم اليوم المنظمات والحكومات الغربية، وهذه الحال أدت إلى شيوع التصورات التي بناها العقل الغربي عن قضايا الحرية، وباتت الخرائط المعتمدة في تحديد مساراتها وأقسامها وتوجهاتها وغاياتها هي الخرائط التي رسمها عن الحرية، وهو ما أدى إلى أن كثيراً من الباحثين في العالم الإسلامي أخذ يحتذي حذو العقل الغربي في دراسته لقضية الحرية، وبعضهم انتهى إلى أن يقرر التصورات

نفسها، ويتبنى الآراء والأفكار ذاتها، فترسخت المفاهيم الغربية عن الحرية وأضحت هي خريطة الطريق التي يعتمدها كثير من الباحثين في تحديد مسيرتهم الفكرية.

وتسبب ذلك في تغييب الرؤية الإسلامية الأصيلة عن الوجود، وأحدث اضطراباً كبيراً في كثير من التصورات التي يطرحها بعض الإسلاميين في قضايا الحرية وإشكالياتها.

السبب الثالث: أن عقول كثير من الشباب المتطلع للمعرفة والفكر أمست ممتلئة بالأسئلة عن موضوع الحرية، وباتت أذهانهم مزدحمة بالاستفهامات والاستشكالات، فلم يعد الشباب اليوم يقبل بالعبارات والمعالجات العاطفية ولا بأنصاف الحلول، ولا بالأحكام المجملة، ولا يرضى بالمرور السطحي والسريع على قضايا الحرية العالقة، لقد أصبحت عقولهم عبارة عن مختبرات فاحصة لا يمكن أن يمر عليها شيء من الآراء والأفكار إلا بعد تمحيصه واختباره، ولا يمكن أن تسمح بمرور الرؤى المتلبسة بالثغرات المنهجية والمعرفية.

نحن اليوم أمام ركام كبير من التساؤلات وأمواج عاتية من العمليات الفاحصة لقضية الحرية، فلم يعد تبسيط الأفكار واختزال الأحكام كافياً لتأسيس القناعة، ولم تعد الكتابات التبسيطية الاختزالية الأقرب إلى مخاطبة العواطف هي الكتابات المحببة لدى الشباب.

وهذا يستوجب على الباحثين الجادين أن يقوموا بالكتابة الصريحة والمباشرة حول موضوع الحرية، وأن يقفوا مع كل الإشكاليات والتساؤلات وقفة جادة تجيب

عن كل تفاصيلها، وتسعى إلى تقديم الأجوبة المبرهنة بالدليل الشرعي والعقلي.

السبب الرابع: أن موضوع الحرية كان وما زال من أشد الموضوعات التي يشغب بها أعداء الإسـلام والحاقدون عليه، وقد تكاثرت الكتابات المعترضة على الإسلام في مجـال الحرية، وأبرز مـا توجه إليه النقد أربع قضايا، وهـي: قضية الرق، وقضية جهاد الطلب، وقضية العقوبة على الردة، وقضية الموقف من حرية التعبير عن الرأي، وقاموا بحشد أكبر قدر من المضامين النقدية، وقد تأثر عدد غير قليل من الشباب المسلم بتلك الاعتراضات إما بالقبول لها وإما بالوقوع في حيرة الجواب عنها.

ومثل هذه الهجمات تستوجب من الباحثين القيام بواجبهم البنائي والتأصيلي والدفاعي عن رؤية الإسلام وأحكامه.

ما الذي يهدف البحث إلى تحقيقه؟!

ليس خافياً على من له اطلاع على قضية الحرية، أو له متابعة لما يطرح عن سؤالها في الفكـر والواقـع أن المجـالات التي تندرج ضمـن بحث الحرية واسـعة جداً، ومن الصعب اسـتيعابها في بحث واحد، وكل قضية منها تسـتحق أن تفرد ببحث مستقل، ولأجـل هـذا فالبحـث هنا لا يقصـد مناقشـة كل التفاصيـل المندرجـة ضمن بحث الحرية، وإنما يقصد إعطاء تصور كلي ومجمل عن معالم الحرية في التصور الإسـلامي، وعـن فلسـفتها وحدودها الكلية، والكشـف عن الأسـس المنهجية التـي يقوم عليها هيكل الحرية في التصور الإسـلامي، وإيضاح القواعد الكلية التي تضبط الرؤية فيها وتكشف عن المعالم الأساسية لخريطة الحرية.

ومن خلال مناقشة تلك القضايا لا بد من الوقوف مع عدد من القضايا التي تعد من أكثر الجزئيات المتعلقة بالحرية إثارة في الواقع، كقضية الرق، وقضية جهاد الطلب، وقضية عقوبة الردة، وقضية حرية التعبير عن الرأي، وغيرها من القضايا.

ولكن الوقوف مع هذه القضايا لا يعني أنها هي الممثلة لكل الجزئيات المندرجة تحت قضية الحرية، بل هناك قضايا أخرى لا تقل أهمية عما ذكر في البحث، كقضية حرية المرأة وحدودها، وحرية أصحاب الديانات الأخرى وحدودها، وقضية حرية الطوائف الإسلامية المخالفة لقطعيات الدين، وكذلك الحريات المتعلقة بكثير من تفاصيل المجالات الاقتصادية والاجتماعية، وهذه لم تُدرج في نطاق المناقشة التفصيلية في البحث، وإنما اكتُفي بالمعالجة الإجمالية لها، والإشارة إلى القواعد الكلية الضابطة لها، اختصاراً وطلباً للوقوف مع الكليات الضابطة للموضوع.

البحث بين النظرية والتطبيق:

لا بد من التنبيه ابتداءً على أن القصد الأولي من هذا البحث ليس هو إصدار الفتوى لتطبيق الأحكام في الواقع، ولا الدعوة إلى الممارسة العملية من غير مراعاة الشروط المعتبرة في التطبيقات العملية، فالقول - مثلاً - بأن جهاد الطلب مشروع في الإسلام ليس معناه أن تبادر كل جماعة من المسلمين بممارسة هذه الشعيرة الإسلامية من تلقاء نفسها من غير مراعاة لمعطيات الواقع ومن غير اعتبار لطبيعة الظروف الواقعية، وكذلك الحال في القول بأن عقوبة الردة واجبة في الإسلام، لا يعني ذلك أن يقوم كل أحد بتطبيق هذه العقوبة، ولا يعني فتح الأبواب لكل أحد ليقيمها، وإنما لا بد من توفر شروط وقيود عدة، تراعى من خلالها طبيعة الظروف

الواقعية والعالمية التي تحقق أكبر قدر من المصلحة للدعوة الإسلامية، والمرجع في تحديد ذلك هو أهل الخبرة والعلم بالدين والواقع والسياسات العالمية.

فالبحث إذن لا يقدم فتاوى وإنما يسعى إلى تقديم نظرية واضحة عن التصور الإسلامي للحرية، فهو يقصد من الأساس بناء التصور النظري وليس الدعوة التطبيقية العملية، والمؤلف هنا لا يمارس دور المفتي وإنما يمارس دور المفكر والباحث، وهناك فرق كبير في طبيعة كلٍّ من الدورين.

القوانين المنهجية الحاكمة في مسيرة البحث:

حرصت في هذا البحث أن أسير على آلية منهجية محددة، أرجو من خلالها الوصول إلى أقرب مرحلة من النضج في الأفكار والوضوح في الرؤى والانضباط في المنهج، ومن أهم تلك المبادئ والآليات المنهجية:

الأمر الأول: الانطلاق من النصوص الشرعية، وليس المقصود بذلك مجرد وضع نص شرعي بجوار الرأي، ولا المقصود أيضاً الالتزام بالاستدلال بالنص الشرعي في كل قضية من القضايا حتى ولو كانت غير داخلة في النظام الشرعي، وإنما المقصود محاولة جمع النصوص الشرعية كلها حول الموضوع ودراستها وتحليلها واستخراج مدلولاتها، ومن ثم الاستدلال بما يتضمن دلالة واضحة على الموقف الذي تقتضيه دلالتها.

وهذه الآلية من أفضل ما يساعد على وضوح الرؤى ومن أقوى ما يؤدي إلى انضباطها ونضجها، وكيف لا يكون ذلك والله تعالى قد وصف القرآن بأبلغ

الأوصاف التي تجعله مصدر الانطلاق الأولي في كل القضايا الشرعية والفكرية.

فالله تعالى يصف القرآن بأنه يهدي لأفضل الطرق، كم في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:٩]، أي: أعدل الطرق وأصوبها.

ووصفه بأنه مبارك، كما في قوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ ﴾[الأنعام:٩٢]، أي: خيره كثير وعطاؤه جزيل.

ووصفه بأنه كريم، كما في قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴾[الواقعة:٧٧]، أي: كثير الخير وغزير العلم.

ووصفه بأنه مجيد، كما في قوله: ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ﴾[ق:١]، أي المعظم كثير الخير والبركة.

ووصفه بأنه نور، كما في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[الشورى:٥٢].

ووصفه بأنه مبين، كما في قوله: ﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾[يوسف:١]، أي: الواضح في دلائله وحلاله وحرامه وحدوده وأحكامه.

فكتاب يصفه الله تعالى بكل هذه الأوصاف يجب بلا ريب أن يكون المصدر الأول لعقلية المسلم والمرشد المؤسس لتوجهه ومساره المعرفي.

الأمـر الثـاني: التكامـل في الاسـتدلال والبنـاء، فـلا شـك أن الشريعة الإسـلامية في بنائهـا لأحكامهـا التكليفية كانت معتمدة بشـكل أسـاسي على الخـبر عن الله تعـالى، ولكنها مع ذلـك لم تغفل دور العقـل ولم تتعال عليه، بل جعلـت الدليل العقلي داخلا ضمن الأدلة المعتبرة، فالعقل حاضر في التشريع الإسـلامي بقوة، ومؤثر فيه بعمق، ويظهر البعد العقلي بشـكل كبير في الحِكم والمصالح التي راعاها الإسلام في تشريعاته.

فمـن التكامـل البنائي أن يجمع البحث بين رصـد الأدلة الشرعية الدالة على الحُكم الشرعي مع الكشف عن الحِكَم والمصالح المترتبة عليه والمعتبرة فيه، وقـد حرصـت في هذا البحث كل الحرص على الكشـف عن الحكم والمصالح الاجتماعيـة والدينية وغيرها التي اشـتملت عليها تشريعات الإسـلام المتعلقة بالحرية.

الأمر الثالث: الفصل التام بين المرجعيات والأصول، ففد تصارعت في قضيـة الحرية مرجعيات دينية وفلسـفية متعددة، ولكل مرجعية طبيعة خاصة ونتائـج منسـجمة معها، ومـن أكثر المرجعيـات تصارعاً في الفكر الإسـلامي المعـاصر: الصراع بين المرجعية الإسـلامية والمرجعية الغربيـة الوضعية، ومن القوانـين المنهجية المؤديـة إلى النضج المعرفي في قضية الحريـة: التمييز التام بين تلك المرجعيات، واعتماد المرجعية المعتبرة، وإلغاء المرجعية المتناقضة معها.

الأمر الرابع: التمييز بين الأقسام المتقاربة، فمفهوم الحرية يندرج ضمن المفاهيم المركبة، فهو مكون من أجزاء متقاربة جداً في مضمونها ومعناها، ولكنها متخلفة في طبيعتها وأحكامها، ومن أقوى ما يؤدي إلى الوضوح في الرؤية حول مكونات الحرية التوصل إلى التمييز البين والواضح بين تلك الأقسام المتقاربة، وسيأتي في البحث أمثلة عدة على ذلك.

الأمر الخامس: التوجه نحو الأفكار دون الأشخاص، ومحاكمتها إلى المصادر المعتمدة لدينا في الشريعة الإسلامية، فلم يتوجه البحث إلى أحد من الأشخاص لا بمدح ولا بذم، وإنما كان القصد الأولي والنهائي منه مقارعة الحجة بالحجة، والتعامل مع الأفكار والرؤى تحريراً وبناءً واستدلالاً للأفكار والرؤى الصحيحة ونقداً وتفكيكاً ومناقشة للأفكار والرؤى الخاطئة.

الأمر السادس: الوقوف مع أبرز الإشكالات والاعتراضات التي تخالف الرؤية الصحيحة لمفهوم الحرية ومكوناتها، والجواب عنها بطريقة علمية برهانية، حتى لا يبقى في عقل القارئ شيء عالق يحتاج إلى بيان أو إيضاح.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

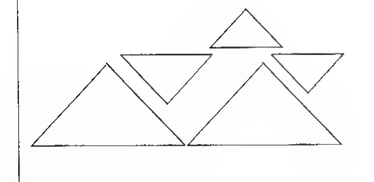
وقبل أن أنهي مدخل البحث لا بد من شكر الله أولاً على توفيقه وفضله، فاللهم لك الحمد ولك الشكر على ما مننت به وتفضلت على عبدك الفقير.

ثـم لا بد من شـكر كل الإخوة والأصدقاء الذين قامـوا بقراءة البحث ونقده وتقييمه، فقد أضافوا إلي علماً كثيراً وأفكاراً رائعة، غيرت من صورة البحث وحسنت من منظره، فأسـأل الله تعالى لكل واحد منهم التوفيق والسـداد، وأسـأله سـبحانه أن يجعلهم شركاء في الأجر والمثوبة.

سلطان بن عبدالرحمن العميري
مكة المكرمة
جامعة أم القرى – قسم العقيدة
Soltan866@hotmail.com

القسم الأول:

البناءات النظرية لمفهوم الحرية



البناء الأول: الحرية...البحث عن المفهوم والكشف عن المسار

۞ الغموض والاضطراب في مفهوم الحرية:

تعد قضية الحرية من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان وتؤثر فيه تأثيراً بليغاً، وهي من أوسع المصطلحات انتشاراً وشيوعاً، ويواجهها الباحث في مجالات وعلوم متعددة، ومن أقوى ما يساعد على فهم مثل هذه النوعية من المفاهيم، ويعين على ضبط حدودها ومساراتها؛ سبك مفهوم صحيح وواضح لها.

ولكن -للأسف -كان مفهوم الحرية من أشد المفاهيم غموضاً وبعداً عن الخضوع لتعريف سالم من المعارضة، ولعل من الملفت لنظر الباحث كثرة ما يجده في كلام كثير من الباحثين في شؤون الحرية والمنظرين لها من التصريح بأن مفهوم الحرية مفهوم مشكل قلق، وتتابعِ تأكيدهم على أنه مصطلح يتصف بالغموض والاضطراب، إلى درجة أنه يعسر على الباحث الوصول فيه إلى نتيجة منضبطة سالمة من المعارضة، ولأجل هذا تراهم يدرجون مصطلح الحرية ضمن المصطلحات الغامضة والقلقة.

وبلغت الحال أن وصفها بعض الباحثين بأنها معضلة بلا حل، ووصفها آخر بأنها إشكالية معرفية كبيرة، وثالث يعدها مأزقاً فكرياً، ورابع وصف مفهوم

الحرية بأنه لا يوجد مفهوم أكثر غموضاً واستغلاقاً منه، ووصفه خامس بأنه من أهم المشكلات التي استعصت على معالجة جميع علماء الفلسفة والأخلاق، على اختلاف مذاهبهم قديماً وحديثاً، وسادس يقول عنها: الحرية مشكلة تائهة وأوراق اعتماد ضائعة!، ويصف سابعٌ الباحثَ في قضاياها بالغارق في الرمال المتحركة، كل خطوة يخطوها بقصد الخروج منها تزيد في إغراقه شيئاً فشيئاً[1].

وفي تصوير شيء من معضلة مفهوم الحرية وغموضه يقول المستشرق الألماني فرانز روزنتال: "وخلال صيرورتها عبر التاريخ استطاعت الحرية أن تعتق نفسها من إطار قيود التعريفات، وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة القوية التي ليست لها وجود خارجي يمكن تحديده إلا بما يعطيه لها العقل الإنساني، وفي الوقت الذي خرجت فيه الحرية عن أن تخضع لأي تعريف موضوعي أصبحت موضوع تعريفات متعددة"[2]، ثم حكم على كل الجهود الساعية إلى توضيحها بأنها غير ناجحة، وأكد على أنها سيبقى كذلك إلى الأبد، ثم يستمر في تأكيد نتيجته تلك قائلاً: "لاقت محاولات تحديد الحرية بمصطلحات جامعة فشلاً ذريعاً كما كان متوقعاً"[3].

وأما الفيلسوف الفرنسي المعاصر غوستاف لوبون، فإنه حين كشف عن

(١) انظر في تأكيد الغموض في مفهوم الحرية: نقد الليبرالية، الطيب بو عزة (١٤٠)، والحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرابية (٣٣)، وموسوعة الفلسفية العربية (٣٦٥)، وفلسفة الحرية، مركز الوحدة العربية (١١)، وحوار حول مشكلات حضارية، محمد سعيد رمضان البوطي(١٠١)، والحريات العامة وحقوق الإنسان، عيسى بيرم (١٣).

(٢) مفهوم الحرية في الإسلام (١٨).

(٣) المرجع السابق (٢٠).

الخدعة التي يستعملها السياسي وغيره ممن يريد التأثير على الجماهير في اعتمادهم على المصطلحات المضطربة والغامضة، أدرج مفهوم الحرية ضمن تلك النوعية من المصطلحات، فقال بعد أن أكد على أن الكلمات والمصطلحات التي يستخدمها السياسي هي أهم العوامل في تشكيل آراء الجماهير: "إن قوة الكلمات مرتبطة بالصور التي تثيرها، وهي مستقلة تماماً عن معانيها، والكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكل دقيق هي التي تمتلك أحياناً أكبر قدرة على التأثير والفعل، نضرب على ذلك مثلاً الكلمات التالية: ديمقراطية اشتراكية مساواة حرية..إلخ. فمعانيها من الغموض بحيث إننا نحتاج إلى مجلدات ضخمة لشرحها "[١].

وأما الموسوعة البريطانية فإنها أكدت على أن الحرية كلمة يكتنفها الغموض مثلها مثل كلمة الليبرالية لا اختلاف بينهما[٢]، وأما مونتسكيو فيقول عن الحرية في كتابه روح القوانين: " ليس هناك مصطلح تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه مصطلح الحرية"[٣].

ويؤكد د/ زكريا إبراهيم في أثناء حديثه عن الحرية أن الباحث إذا يمم وجهه نحو المعاجم الفلسفية منقباً عن معنى منضبط لمفهوم الحرية فإنه "سيجد من المعاني ما لا حصر له، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفاً عاماً يصدق على سائر صور الحرية"[٤].

---

(١) سيكولوجية الجماهير (١١٦).

(٢) انظر: حقيقية الليبرالية، وموقف الإسلام منها، عبدالرحيم السلمي (١١٤).

(٣) نقلا عن: فلسفة الحرية، مركز الوحدة العربية (١٥٦).

(٤) مشكلة الحرية (١٨).

ولعل أظفر تعبير عن إشكالية الغموض والاضطراب في مفهوم الحرية قول الرئيس الأمريكي "لنكولن" في خطاب ألقاه عام ١٨٦٤م، حيث يقول: "إن العالم لم يصل أبداً إلى تعريف طيب للفظ الحرية، فنحن إذا كنا نستعمل ذات الكلمة، فإننا لا نقصد ذات المعزى أو المعنى"[١].

والخطابات التي تحمل هذه المعاني وتؤكد على حقيقة الاضطراب والقلق في مفهوم الحرية كثيرة جداً، وإن كان بعضها لا يخلو من مبالغة، ولكنها في جملتها تعطي مؤشراً مهماً على أن مفهوم الحرية مفهوم مشتبك ومتداخل، وأنه ليس من السهل التعامل معه بسطحية ولا باستعجال سواء كان في التبني أو الإنكار والرفض، وهذا يدعونا إلى أن نتحلى بقدر عالٍ من التحرير والتحليل وسعة الأفق والهدوء في التعاطي مع مكوناته ومفرداته؛ حتى يمكننا الخروج من اشتباكاته المعرفية واضطراباته الفكرية بصورة واضحة وبينة، وهذا ما أرجو أن يكون البحث محققاً له.

وقبل أن نغادر هذا الموضع لا بد من التأكيد على أن كثيراً من النصوص- مما لم يذكر هنا- التي صرح فيها قائلوها بالغموض والوعورة في مفهوم الحرية أو حكموا فيها عليها بأنها عصية على الإدراك أو بأنها تعاني سوء فهم مستمر، لا يقصدون بها مفهوم الحرية الشمولي، وإنما يقصدون مفهوم حرية الإرادة، التي سُميت في هذا البحث الحرية القدرية، وهي الحرية المقابلة للجبر، ولهذا لم ننقلها في هذا السياق، وقد خفي هذا المعنى على بعض الباحثين فأخذ ينقل تلك المقولات في سياق حديث عن مفهوم الحرية الشمولي، وهذا غير دقيق.

(١) الحريات العامة، عبدالحميد متولي (٩).

۞ أسباب الغموض والاضطراب في مفهوم الحرية:

إذا أردنا أن نكون أكثر عمقاً في تناول مفهوم الحرية فإنه لا بد من الكشف عن الأسباب التي أدت إلى حدوث تلك الإشكالية فيه، ومن خلال البحث والتحليل فإنا نكتشف أن ذلك يرجع إلى أسباب متعددة، أهمها سببان، وهما:

السبب الأول: تنوع المجالات التي تستعمل فيها مصطلح الحرية، فإن هذا اللفظ - الحرية- يحصل تداوله في مجالات شتى، فهو حاضر عند الفلاسفة بصورة مكثفة وحاضر عند علماء الأديان في أبواب متعددة، ومتداول عند علماء السياسة وعلماء الاجتماع، ومستعمل في علم النفس، وعلم الأخلاق، وله حضور واسع عند المتصوفة.

وفي كل مجال من تلك المجالات هناك مدارس واتجاهات، لكل منها رؤية خاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية، وهذا التنوع والتداخل الاستعمالي الكبير من أقوى ما يؤدي إلى حصول الاضطراب في المفاهيم ومن أعمق ما يؤدي إلى تشتت الرؤية حوله، ومن أشد ما يحدث الغموض في مدلوله[1].

ولوجود كثرة في تداول اللفظ وتنوع موارده فهذا يؤدي في أحيان كثيرة إلى دخول الغموض والاضطراب فيه وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، وطبق ذلك على بعض المصطلحات الشرعية، كلفظ الإسلام والإيمان، وفي هذا المعنى يقول:" فإن الناس كثر نزاعهم في مواضع في مسمى الإيمان والإسلام؛ لكثرة ذكرهما وكثرة كلام

---

(١) انظر: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة (٣٣)، والموسوعة الفلسفية العربية (٣٦٥).

الناس فيهما، والاسم كلما كثر التكلم فيه فتُكُلِم به مطلقاً ومقيداً بقيد ومقيداً بقيد آخر؛ في موضع آخر؛ كان هذا سبباً لاشتباه بعض معناه ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك، ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه ويكون ما سمعه مقيداً بقيد أوجبه اختصاصه بمعنى فيظن معناه في سائر موارده كذلك"[1].

السبب الثاني: الاختلاف في المرجعيات المؤثرة في الرؤية، فإن الواقع الإنساني مزدحم بالقيم والمبادئ التي تمثل مرجعية محكمة في صوغ الأفكار والرؤى، ولها آثار بليغة في توجيه الأذهان إلى النهايات المنسجمة مع مقتضياتها، ومن ثم فإن التعاطي مع مصطلح الحرية سيكون بلا ريب داخلاً ضمن ذلك السياق، وسيكون متأثراً بالمرجعية التي يحملها المتعاطي له.

وهذا التأثر ليس خاصة بمصطلح الحرية، وإنما هو عام في كل المصطلحات والمفاهيم، فمن خواصها الملازمة لها أنها لا توجد في الواقع منفكة عن مرجعيتها التي ولدت فيها وترعرعت في أحضانها، ولأجل هذا فالمصطلحات عادة ما تتسم بالخصوصية الحضارية، وهي تستدعي دائماً ارتباطات عدة اجتماعية وسياسية متعلقة بتلك المرجعية[2].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٣٥٦).
(٢) انظر: استقبال الآخر، سعد البازعي (٢٣٣).

مفاهيم الحرية:

من أبرز آثار الغموض والاضطراب المخيم على مصطلح الحرية هو عزوف كثير من الخائضين في غمار بحثها عن تقديم مفهوم شمولي لها، وسجل المنظرون للحرية إفلاسهم في تقديم مفهوم ماهوي للحرية، "والمفارقة التي نلاحظها هي أن فلاسفة الليبرالية المعاصرين -ومكفري الأنوار قبلهم- المنشغلين بتجسيد الحرية من خلال تقنينها لم يجدوا مسلكاً لتعريفها إلا انتهاج المقاربة النفسية! فموريس فلامان - مثلاً - عند استخلاصه للحقوق الطبيعية والمدنية استدرك أنها رغم تعددها وكثرتها لا تستنفذ دلالة المفهوم ولا تستوعب وساعته، أما ما هي هذه الدلالة التي يشير إليها فلامان فهي ما نلمسه في قوله:" إننا نحس أننا أحرار، أو أننا لسنا أحراراً" ويضيف:" إن الحرية هي رائحة نشمها". إنه نوع من التعلق بمقاييس الاستشعار النفسي للحرية!"[1].

ويلحظ الناظر ذلك بشكل بيّن في المعاجم الفلسفية وغيرها، فإنه يجد انصرافاً واضحاً عن تقديم مفهوم شمولي للحرية إلى توضيح الحرية عن طريق تعريف ما يدخل تحتها من أنواع، وهذا ما صنعه الفيلسوف الفرنسي المعاصر لالاند في معجمه الفلسفي، فإنه لم يقف عند المعنى الشمولي للحرية، وإنما انتقل بشكل سريع إلى أصناف ما يدخل تحتها وأخذ يعرف كل صنف بمفرده[2].

(١) نقد الليبرالية، الطيب بو عزة (١٤٠).

(٢) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٧).

وأما عبدالرحمن بدوي فإنه حين أراد أن يعرف بالحرية قال:" اتخذت كلمة حرية معاني عدة شديدة الاختلاف على مدى التاريخ البشري، لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ"[1] ثم أخذ يستعرض مراحلها التاريخية، ولم يقدم مفهوماً شمولياً لها، وهذا ما توارد على فعله عدد غير قليل من مؤلفي المعاجم الفلسفية[2].

ولكن هناك عدد من المفكرين حاول أن يصوغ مفهوم الحرية الشمولي في مقولات جامعة، ولكنهم اختلفوا في ذلك كثيراً، وشهدت محاولاتهم تقلبات دلالية هائلة، وتعددت حدودهم حتى غدا من الصعب حصرها، وظهرت في ذلك مدارس متعددة، ولكل مدرسة طريقة ومنهج في تحديد مفهوم الحرية وطبيعته، وفي كل مدرسة مذاهب واتجاهات مختلفة في تعريفها في تقسيمها، وقد أشار بعض المهتمين بمصطلح الحرية إلى أن تعريفات مفكري الغرب للحرية فاقت مائتي تعريف[3].

ومن أشهر الحدود الشمولية لمفهوم الحرية تداولاً هو القول أن الحرية هي انعدام القسر والإكراه، ولكن هذا الحد يواجه الصعوبة نفسها؛ لأن مفهوم القسر والإكراه له معانٍ متعددة جداً، وترد عليه تساؤلات كثيرة ومختلفة[4].

---

(١) موسوعة الفلسفة (١/ ٤٥٨).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة (٢٨٧)، والموسوعة الفلسفية العربية (٣٦٥)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٤٦٢).

(٣) انظر: حدود الحرية، ايزايا برلين (١١)، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٦).

(٤) انظر في الكشف عن ذلك: مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة، ياسر قنصوة (١٢٧-١٢٩).

وإذا انتقلنا إلى الواقع العربي فإنه نجد الحال لا تختلف كثيراً عنه في الفكر الغربي، فلا يكاد المفكرون العرب يتفقون على معنى واضح وجلي للحرية، وبينهم من الاختلاف ما يوقع المتابع في الاضطراب والقلق[1].

وليس من غرض البحث ولا من أهدافه رصد كل الحدود والصياغات التي قدمت في ضبط مفهوم الحرية، فإن هذه المهمة تحتاج إلى قدر كبير من الجهد، وأوقات طويلة جداً، فضلاً عن أن كثيراً من تفاصيلها ليس ذا فائدة كبيرة.

(١) انظر: فلسفة الحرية، مركز الوحدة العربية (٤٨).

مسارات مفهوم الحرية:

ومن الممكن أن نسلك طريقاً آخر في دراسة مفهوم الحرية، وأن ننفذ من نافذة مختلفة في تحليل طبيعتها وماهيتها، وهو الولوج إلى الحرية من بوابة البحث في طبيعة المسارات الفكرية التي سارت عليها، فالبحث في المسار الفكري الذي سارت عليه تلك الحدود، هو البديل الأقرب لحل معضلة الغموض والاضطراب، وهو من أنفع الوسائل التي تساعد على فهم طبيعة مفهوم الحرية ونهاياته المعرفية والسلوكية، ويمكن أن نقسم تلك المسارات إلى قسمين: المسار الغربي والمسار الإسلامي.

مسار مفهوم الحرية في المجال الغربي:

من أقوى ما يعين على فهم طبيعة المصطلحات والمفاهيم الإنسانية والفكرية هو إدراك المسار التاريخي الذي ولدت فيه ونشأت في أحضانه وترعرعت في جنباته، وحتى تتضح لنا صورة مفهوم الحرية في المجال الغربي وطبيعته التي استقر عليها؛ لا بد من التعرف إلى الأجواء الفكرية والمجتمعية التي ولدت فيها الدعوة إلى الحرية، ونمت فيها البحوث والدراسات المتعلقة بها.

وقد أكد عدد من الباحثين على أن أول ظهور بارز لسؤال الحرية في الفكر الغربي كان في بداية القرن السابع عشر أو قبله بقليل، وفي هذه المرحلة حدثت تطورات ضخمة في الأجواء الغربية وانعطفت الحياة فيها انعطافات حادة، وانتشرت تغيرات كبيرة على جميع الأصعدة، كالصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري والفلسفي والديني، وأخذت تتشكل في المجتمع الغربي ظاهرة غريبة على الجنس

البشري كله، وهي ظاهرة نقد الدين والثورة على تعاليمه ومبادئه، ويرجع تشكل هذه الظاهرة إلى أسباب كثيرة، ولكننا لسنا في صدد ذكرها وجمعها.

وتتمثل هذه الظاهرة في تيارين كبيرين، وهما: **الأول**: التيار الربوبي، وهو ما يدعى تيار الدين الطبيعي، وتقوم فكرته على أن الإنسان مستقل بعقله في علاقته بالله، ولا يحتاج في ذلك إلى الإيمان بالوحي والنبوة والكتب المقدسة[1]، **والثاني**: التيار الإلحادي، وتقوم فكرته على عدم الإيمان بوجود الله، إما مع الجزم بعدم وجوده وإما بمجرد الاكتفاء بالشك في وجوده[2].

وقد اشترك هذان التياران في توجيه النقد اللاذع للأديان وتوجيه التهم الكبيرة إليها والسعي في تنفير المجتمع من الدين بكل صوره، وباتت الأديان جراء حملاتهم المتتالية والعنيفة متهمة بقائمة طويلة من التهم المنفرة.

وأخذت هذه الظاهرة تنمو وتتسع في المجتمع الغربي حتى بلغت درجة عالية جداً مع الثورة الفرنسية التي وقعت سنة(١٧٩٨م)، وكان المجتمع فيها محتقناً جداً ضد الدين ورجاله وكل ما ينتسب إليه، ويكشف عن شيء من ذلك الاحتقان مقولة توماس جفرست التي قال فيها:"إن القسيس في كل عصر من أعداء الحرية، وهو دائماً حليف الحاكم المستبد يعينه على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخر "[3]، وبلغ

---

(١) انظر في تعريف الدين الطبيعي: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٤٢١)، والموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من علماء السوفيت (٢٢٦).

(٢) انظر في تعريف الإلحاد: موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ١٠٧)، والموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من علماء السوفيت (٤٦٧).

(٣) نقلا عن: أفكار ورجال – قصة الفكر الغربي –، كرين برنتين(٥٠٢).

احتقان الناس الذروة، ويظهر ذلك الشعور بصور أكبر في الشعارات التي كان تهتف بها الجماهير الثائرة على الواقع البئيس، من ذلك هتافهم: "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس "[1]، وكانت تنادي بتحقيق ثلاثة مطالب هي الحرية والمساواة والإخاء.

وزاد من سطوة هذه النفرة من الدين ما صاحبها من التطور الكبير والمذهل في العلم التجريبي، فقد قدم للمجتمع مبتكرات واكتشافات جديدة غيرت من حياتهم وأضفت عليها الرفاهة والسعادة واليسر، وفي تصوير افتتان الناس بالعلم التجريبي يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر هانز ريشبناخ: "الإفراط في الثقة بنتائج العلم لا يقتصر على الفيلسوف، وإنما أصبح سمة عامة للعصر الحديث، أي: الفترة التي تبدأ من عصر جاليليو إلى وقتنا الحالي، وهي الفترة التي خُلق فيها العلم الحديث، فالاعتقاد بأن لدى العالم الإجابة على كل سؤال – أي: بأن كل ما على المرء إذا كان في حاجة إلى معلومات فنية أو كان مريضاً أو يعاني مشكلة ما، هو أن يسأل العالم ليجد لديه الجواب – قد بلغ من الانتشار حداً جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت في الأصل للدين"[2]، وقد بلغ الافتتان بالعلم حتى استساغ بعض المؤرخين أن يعبر عنه بأنه "عبادة للعلم"[3].

ونتيجة لذلك تكررت الدعوات الكثيرة إلى وجوب تغيير كل ما كان الناس عليه سواء كان من أمور الدين أو المعارف الأخرى، وتَحتُّمِ نقدها، وبنائها من جديد

(١) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٨٩).

(٢) نشأة الفلسفة العلمية، هانز (٥٤).

(٣) انظر: الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين (٣/ ٥٤).

على ما تقتضيه الاكتشافات العلمية الحديثة، ولا فرق في ذلك بين أي معرفة أو سلوك سواء كان نابعاً من فطر الناس وضمائرهم أو مستخرجاً من تجاربهم الحياتية، كل هذه الأمـور يجـب أن تصاغ عـلى وجه يتوافق مـع العلم الحديث!، وإلا غـدت دليلاً على التخلف وعدم الرقي.

وتغـيرت نتيجـة لذلـك علاقـات الإنسـان بالأشـياء المحيطة به مـن المجتمع والكون و الإله، وشاعت في المجتمعات الغربية "روح الاعتداد بالإنسان وبعقله".

وانتهـى المزاج الغربي بتلك التطورات إلى البعد الشـديد عـن الدين وقوانينه، ويكشـف الفيلسوف جورج سـانتيانا عن هذا المزاج قائلاً:"إن حياتنا بكاملها وعقلنا قد تشبعا بالتسرب البطيء الصاعد لروح جديدة هي روح ديمقراطية دولية متحررة، وغير مؤمنة"[1]، وحصل انفصام نكد بين الدين وبين جميع المجالات المكونة للمجتمع، ووقع الفكر الغربي فيما يمكن أن يسـمى " تحييد الدين " حيث أصبح الدين مختفياً في شتى المجالات أو منزوياً في خانة ضيقة جداً لا يكاد يكون له أي أثر، ويكشف محمد أسـد عن الحالة التي وصل إليها الدين في الفكر الغربي، فيقول:" إن الحضارة الغربية لا تجحد الله في شـدة وصراحة، ولكن ليس في نظامها الفكري موضع لله في الحقيقة، لا تعرف له فائدة ولا تشعر بحاجة إليه"[2].

ويشرح بول هازار ما حدث في الفكر الغربي ضد الدين فيقول:"كانت المفاهيم الموروثـة الأكثر عمومية، كمفهوم القبول المطلق الذي يثبت الله ومفهوم العجائب في

---

(١) نقلا عن تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ٣٣٤).
(٢) الإسلام على مفترق الطرق (٣٩).

موضع الشك، وكانوا يقصون الإلهي إلى السموات المجهولة التي لا تدرك، فالإنسان، والإنسان وحده أصبح مقياساً لكل شيء، كان هو مبرر وجوده وغايته"[١].

ويصف الحالة التي وصل إليها الثائرون على الدين فيقول:"وقد أفضى بهم الأمر إلى تأليه الإنسان:"عندما نتبع العقل لا نخضع إلا لأنفسنا، ونصبح بذلك على وجه ما آلهة""[٢].

وأخذ المنظرون الغربيون – وأكثرهم من المعادين للدين – يبنون تصوراتهم وأنظمتهم المختلفة في معزل عن الدين وعن الوحي الإلهي، وأصبح العقل الغربي يتصرف وكأنه إله لا يسأل عما يفعل، ويصور جوليان هكسلي هذه الروح قائلاً:"إن الإنسان في العالم الحديث أصبح هو الله المنشئ المريد!!"[٣].

وانتهى الفكر الغربي "إلى ابتداع مناهج ومذاهب للتفكير، الغرض الأساسي منها هو معارضة منهج الفكر الديني، والتخلص من سلطان الكنيسة، بالتخلص من إله الكنيسة! ومن كل ما يتعلق به من أفكار ومناهج للتفكير أيضاً! وكمن العداء للدين وللمنهج الديني، لا في الموضوعات والفلسفات والمذاهب التي أنشأها الفكر الأوربي، بل في صميم هذا الفكر، وفي صميم المناهج التي يتخذها للمعرفة"[٤].

---

(١) أزمة الوعي الأوروبي (٩).
(٢) المرجع السابق (١٩١).
(٣) الإنسان في العلم الحديث (٢٢٤).
(٤) خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب (١٤).

فحاول الفلاسفة الجدد "أن يستبدلوا بحضارة مرتكزة على الواجب: الواجب نحو الله والواجبات نحو الملك، حضارة ترتكز على فكرة الحقوق: حقوق الوعي الفردي وحقوق النقد وحقوق العقل وحقوق الإنسان والمواطن "[1].

ويصف بعض الباحثين الغربيين الحال التي وصل إليها الوعي الغربي فيقول:"لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله... فأيديولوجيا التنوير التي أقامت القطيعة الابستمولوجية (المعرفية) الكبرى، قد فصلت بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٣٤م) وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير.. فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته.. وراح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة، وأصبح حكم الله خاضعاً لحكم الوعي البشري، الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية"[2].

في مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين والناقدة لأحكامه والناقمة على أنظمته أخذ العقل الغربي يبحث في الحرية ويدرس أنظمتها ومبادئها وضوابطها، ومن الطبيعي جداً ألا يكون للدين أي اعتبار فيها؛ لأن الأجواء كلها مشحونة ضده، وكان هو المتهم الأول في كل المصائب والبلايا التي نزلت بالمجتمع، وكل المنظرين الكبار أو جلهم كانوا من أعداء الكنيسة والدين، فكيف يكون له حضور في رسم حدود الحرية أو تأثير في ضبط حقيقتها وحدودها ؟!

---

(١) أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار (١٠)، والحوار الإسلامي العلماني، طارق البشري (٣٢).

(٢) نقلًا عن: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني – التصدير – (١/ ٤٠).

وانتهت وجهة العقل الغربي في التعامل مع قضية الحرية متجهة نحو الأوضاع والحدود المادية البشرية، وغدا مفهوم الحرية يدور حول إطلاق إرادة الإنسان من القيود التي كانت مفروضة عليه من الكنيسة ورجالها -الممثل الوحيد للدين في رؤيتهم- وقام على رفض أي إلزام على الإنسان يأتي من خارج الإنسان نفسه، حتى ولو كان الوحي الإلهي!، ولم يجعل منظرو الحرية لها حدوداً إلا ما يتعلق بالمقابل الإنساني فقط، وأما ما يرضي الإله أو يغضبه فليس له خانة في تلك الحدود.

وأصبحت تبنى التصورات عن الحرية على أساس الحق الطبيعي، الذي يعني أن الإنسان يستحق الحقوق بوصفه إنساناً، ويستمدها من طبيعته الإنسانية فقط لا من غيره[1]، أوعلى أساس نظرية العقد الاجتماعي، التي تعني: أن للأفراد أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم الطبيعية في سبيل إنشاء سلطة مدنية تتولى تنظيم حياتهم[2]، وهذه النظرية قائمة من حيث الأصل كما هو ظاهر على نظرية الحق الطبيعي[3].

وتبنى أيضاً على أساس المنفعة المادية، التي تعني أن المعتبر في شرعية فعل الإنسان هو ما يحقق له من منفعة مادية، وانتهى مفهوم الحرية في الحالة الغربية إلى حصرها في الأبعاد الحياتية المادية، وتحييد كل الأبعاد الميتافيزيقية والدينية والإلهية.

---

(١) انظر في تعريف الحق الطبيعي: الوجيز في حقوق الإنسان، غازي صاريني (٢٤).

(٢) انظر: موسوعة السياسة، إشراف عبدالوهاب الكيلاني (٤/ ١٢٨)، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (١٧).

(٣) انظر في نقد نظرية الحق الطبيعي وفروعه: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عبدالوهاب الشيشاني (١١-١٣).

وتشكل بعد آخر في الفكر الغربي مع الحرية، كان له أثر بليغ في رسم خريطة الحرية في المجال الغربي، وهو تغليب الجانب الفردي واستحواذ وهيمنة الفردية، ففي المجتمع المتخلف الحاضن لكميات كبيرة وضخمة من الفساد، وفي ظل مجتمع طبقي يعاني الضعفاء فيه الآلام والويلات من طبقة الأشراف راج في الفكر الغربي النمط الفردي في بناء الحرية، وتغلب على الجهود الساعية لبناء مفهوم الحرية محاولة إعطاء الفرد حقوقه التي كانت مستلبة من المجتمع المتخلف والنظام الديني الذي كان هو المتحكم فيه، فأصبح يُنادى بأنه يجب أن يعطى الفرد الحق المطلق في عمل ما يشاء وترك ما يشاء، وأنه يجب على الحكومات والمؤسسات المجتمعية - ومنها الكنيسة - أن تساند الفرد على تحقيق حريته بكامل صورتها، وظهر في الفكر الغربي نتيجة لذلك "المذهب الفردي " في الحرية[1].

ومن خلال التفصيل السابق نستطيع أن نستخلص نتيجة مهمة، وهي أن تعاطي العقل الغربي مع مفهوم الحرية اتسم بسمتين بارزتين، وهما:

الأولى: تحييد الدين وعزله عن التدخل في مفهوم الحرية.

والثاني: تغليب الحرية الفردية وطغيان الجانب الفردي في حدودها وطبيعتها.

ويمكن أن نتحقق من صحة التفسير السابق بتفكيك التداول الغربي مع قضية الحرية، باختلاف مدارسه التي تناولت تلك القضية، ودراسة مواقفه فيها من جهة الأسس التي أقام عليها نظرياته ومن جهة الحدود التي حد بها دوائر الحرية، وسنجد

---

(١) انظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (١٨، ٤٨).

لـدى كل مدارسـه غياباً تاماً لتأثير الدين، وارتكازاً تامـاً على العقل البشري والمعطى الإنساني المحض، وميلاً ظاهراً إلى تحقيق الحرية الفردية، ومن أصدق الأمثلة على ذلك الجهد الذي قدمه جون استوارت مل في كشـفه عن مفهـوم الحرية وحدودها، ويعد مؤلـف جون ميل عن الحرية من أكثر المؤلفـات التي أثرت في الفكر الأوربي والعربي - على حد سواء -في موضوع الحرية[1]، فإنه قال عن ماهيتها:"الحرية الوحيدة التي تستحق الاسـم هي تلك القائلة بسعينا وراء مصلحتنا الخاصة طالما كنا لا نحاول أن نحرم الآخرين من حقوقهم، أو نعرقل جهودهم في الحصول عليها"[2]، وحين تحدث عن الفعل الذي يمنع قَصرَه على الفعل المنتج للشر والإضرار بالآخرين، ثم قال ":إن الجـزء الوحيد من سـلوك أي فرد، والذي يخضع فيـه للمجتمع هو ذلك الفعل الذي يتعلـق بالآخريـن، أما في الجزء الذي يخصه هـو فقط، فإن اسـتقلاله مطلق، بحق إن الفرد سـيد على نفسـه وعلى جسـده وعقله"[3]، فلم يجعل حداً للحرية الشخصية إلا إرادة الإنسان فقط، ولم يعتبر أي محدد آخر.

وحين تحدث جان جاك روسـو عن الحرية نقل ما قاله دار جنسـون عن الحرية حيـث يقـول:"إن كل واحد في الجمهورية حر تماماً عـلى ألا يؤذي الآخرين"، وأبدى إعجابه بما قال[4]، ويقول:"بما أنه ليس لإنسان سلطان طبيعي على مثله، وبما أن القوة

---

(١) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي (٤٢).

(٢) عن الحرية (٢٠)

(٣) عن الحرية (١٥).

(٤) انظر: العقد الاجتماعي، جان جاك روسو(١٥٥).

لا توجب أي حق، فإن العهود تظل أساساً لكل سلطان شرعي بين الناس"[1]، فلم يظهر للدين أي اعتبار ولا لقانون الله أي أثر.

ويقول فيورباخ في بيان الحرية:"هي ملكة القيام بكل شيء من أجل السعادة الفردية دون أن يضر ذلك بسعادة الآخرين"[2]، ويعرف هوبز الحرية قائلًا: "الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته"، ويقول طوكفيل أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر: "إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، يملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية"[3].

بهذه المقولات - وهناك غيرها كثير - يتضح للناظر طبيعة التصور الغربي للحرية وينكشف له المسار الفكري الذي تسير عليه، فالأساس الذي قامت عليه نظرياته هو أساس بشري محض، وأما الحدود التي تقف عندها الحرية فهي قائمة على الثورة على التضييق الديني الذي كانت تمارسه الكنيسة ورجالها، فبات مفهوم الحرية في العقل الغربي يتمحور حول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان على أساس الحقوق التي يستحقها الإنسان بوصفه إنساناً فقط.

ويلخص عبدالله العروي المسار الذي اتجهت إليه الحرية الغربية في جملة عميقة

---

(١) المرجع السابق (٢٩).

(٢) نقلًا عن: الحرية، إعداد: محمد الهلالي وعزيز لزرق(٨٤).

(٣) نقلًا عن: مفهوم الحرية، عبدالله العروي (٤٤).

المعنى فيقول:" إن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية، والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر"(٤).

وانعكست هذه الحال بشكل كبير على وثائق واتفاقيات حقوق الإنسان التي تصدرها الحكومات والمنظمات الغربية، فهي الأخرى متأثرة بشكل كبير جداً بالنظريات الفلسفية التي ظهرت في القرن السادس عشر والسابع عشر، وهي نظريات ناشئة في جو مشحون ضد الدين وضد التسلط على الفرد، ولأجل هذا فإنها تخلو من عدِّ الدين أساساً لتلك الأحكام أو معياراً لها أو محدداً من محدداتها، فالبعد الديني منسي فيها تمام النسيان، والأساس المؤثر فيها هو الحق الطبيعي، الذي يعتبر موقف الإنسان بوصفه إنساناً من غير مراعاة لأي سلطة أخرى خارجة عنه، وقد جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي أعلن سنة ١٩٤٨م، في المادة الثانية:"لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً أو غير سياسي..."(٥)، وبغض النظر عن صحة جميع ما جاء في هذه الوثيقة إلا أن الغرض من ذكر هذه المادة هو الاستشهاد على أن الدين لم يعد له أي تأثير في حقوق الإنسان.

وقد جاء في وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية التي أصدرت سنة ١٧٨٩م في المادة الرابعة منها:" الناس كلهم أحرار، والحرية هي إباحة كل عمل لا يضر

(٤) مفهوم الحرية (٧١).

(٥) الصفحة الخاصة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الإنترنت،
/http: / /www.un.org /ar /documents /udhr

بالآخرين "، وجاء في المادة الخامسة:"ليس للقانون الحق في أن يحرم شيئاً إلا عندما يكون في ذلك ضرر للهيئات الاجتماعية، وكل ما لا يحرمه القانون يصبح مباحاً، فلا يجوز أن يرغم الإنسان به".

وعند مناقشة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حاول ممثل البرازيل أن يكون القسم الثاني من المادة الأولى كما يلي: الناس مخلوقون على صورة الله ومثاله، وهب الناس العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء" إلا أن ممثل الصين اعترض على ذلك، وبين أن سكان بلاده يشكلون قسماً كبيراً من سكان العالم، وأن لبلاده عادات ومبادئ مختلفة عن عادات الغرب ومبادئه، ولهذا طلب تجنب القضايا الميتافيزيقية، ثم تدخل عدد من ممثلي بعض الدول وطلبوا تفادي ذكر الله في وثيقة الأمم المتحدة[1].

ولا بد من التأكيد على أن ذِكْرَ القانون في وثائق حقوق الإنسان الغربية ليس بديلاً عن الحرية الشخصية، وإنما لما كان من المستحيل ضبط ميزان الأضرار المادية من قبل الأفراد، لجأ المنظرون إلى سلطة القانون، ثم إن القانون إنما يضعه البشر، فجعلوها الحد الفاصل والمرجع المحكم في ضبط ما يعد إضراراً وما لا يعد كذلك، ولأجل هذا فإن بعض المفكرين الغربيين يعرف الحرية بأنها فعل كل ما لا يخالف القانون، أو هي ألا يتدخل أحد في فعل ما يراد فعله ما لم يخالف القانون[2].

(١) حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب الإسلام، سامي أو ساحلية – ضمن كتاب حقوق الإنسان، إصدار الوحدة العربية – (١٧٤).

(٢) انظر: الحرية، إعداد: محمد الهلالي وعزيز لزرق (٧١)، وسؤال العمل، طه عبدالرحمن (١٤٤).

مسار مفهوم الحرية في المجال الإسلامي:

يلحظ الباحث أن علماء الشريعة الإسلامية القدماء لم يهتموا بتقديم تعريف شمولي للحرية بالمفهوم المتداول في عصرنا، بل خلت مؤلفاتهم من مصطلح الحرية الشمولي، وكانوا يتداولون لفظ الحرية، إما بمعناه في اللغة العربية، الذي يعني انتفاء القيد أو النقص ويعني أيضاً المعدن النفيس وغيرها من المعاني[1]، وإما بمعنى الحرية التي تعني السلامة من الرق والعبودية، وغالب تداولات علماء الشريعة في مؤلفاتهم الفقهية أو التفسيرية أو الحديثية يرجع إلى هذا المعنى.

ولفظ الحرية يستعمل بمعنى آخر عند علماء العقيدة المعاصرين، فإنهم يطلقونه في باب القدر ويقصدون به أن الإنسان له إرادة وقدرة مؤثرة، يستطيع بها أن يختار فعله التكليفي.

وكذلك علماء التصوف كانوا يستعملون مصطلح الحرية ويقصدون به الانعتاق من الرق لغير الله سواء كان من البشر أو من الملاذ والشهوات والتعلق بالدنيا، وعدم الاشتغال بالأمور الحياتية[2].

وإذا كان علماء الشريعة القدماء لم يستعملوا لفظ الحرية بالمفهوم المعاصر فإن هذا لا يعني أنهم لم يتناولوا القضايا المندرجة تحته بالبحث والدراسة، بل إن الأمر على عكس ذلك، فقد قدموا نظريات علمية كثيرة تكاد تشمل جميع المكونات الداخلة ضمن مفهوم

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (٣/ ٢٦٦)، لسان العرب، ابن منظور (٢/ ١١٧).

(٢) انظر: الرسالة، القشيري (٢/ ٣١٧)، واللمع في التصوف، أبو نصر السراج (٣٦٤).

الحرية المتداول في عصرنا، كما سيأتي بيانه، ولكن بأسلوب آخر ومصطلحات أخرى.

وقد نبه الطاهر بن عاشور إلى أن للفظ الحرية معنى حديثاً مولداً شاع شيوعاً واسعاً بين الناطقين بالعربية، لا سيما بعد أن تُنُوسيت أحوال الرق والعبودية، وذكر معناهما في اللغة اللاتينية، وهو "عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته، لا يصرفه عن عمله أمر غيره"، وبين أنه لم يرد في اللغة العربية إطلاق ما تشتق منه كلمة الحرية على هذا المعنى، وأن الأقرب لها في لغة العرب لفظ "الانطلاق" أو "الانخلاع" من رقبة القيد، ثم أفاض في توضيح معنى كلمة الحرية في العربية[1].

وإذا انتقلنا إلى الخطاب الإسلامي المعاصر فإنا نجد الأمر مختلفاً، فقد شاع لديهم -نتيجة لعوامل متعددة- استعمال مصطلح الحرية[2]، وانتشر في تداولاتهم المعرفية.

وقد ابتدأ ذلك التداول منذ تشكل عصر النهضة العربي، ويعد رفاعة الطهطاوي من أول المفكرين العرب الذين استعملوا لفظ الحرية، وتعرض لمدلوله الشمولي، وحاول حصر أقسامها، وأوصلها إلى خمسة أقسام، وهي: الحرية الطبيعية، والحرية السلوكية، والحرية الدينية، والحرية المدنية، والحرية السياسية[3].

ثم تتابع رواد النهضة العربية على استعمال مصطلح الحرية والاعتناء به، فلا تكاد تجد واحداً من المبرزين منهم كخير الدين التونسي ومحمد عبده ومحمد رشيد

---

(١) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (٢٥٥-٢٥٧).

(٢) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي (٣٣).

(٣) انظر: الأعمال الكاملة (٢/ ٤٧٣)، وفلسفة الحرية، مركز الوحدة العربية (١٤٠).

رضا وغيرهم إلا وله حديث عنها، وعن أقسامها[١]، ويعد عبدالرحمن الكواكبي من أقوى من أعطى للفظ الحرية أهمية في الأوساط الفكرية وتسبب في رواجه في الساحة الثقافية، وكان يرى أن شر البلية التي أصابت العرب المسلمين هو فقدانهم الحرية، وهي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه[٢]، وكان يقول: " الحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح"[٣].

وبعد دراسة جهود هؤلاء الرواد في مفهوم الحرية توصل عبدالله العروي إلى أنهم كانوا متأثرين بالنظرة الليبرالية الغربية في التعاطي مع مفهوم الحرية، وأنهم لم يقدموا مفهوماً مستقلاً وبعيداً عن الفكر الليبرالي الغربي[٤]، وهذا ما توصل إليه محمد عمارة في خصوص عبدالرحمن الكواكبي، فإنه أكد على أن "ميل الكواكبي إلى مفهوم في الحرية هو أقرب إلى المفهوم الليبرالي، الذي يعادي تقييدها بأي شكل من قبل السلطة"[٥].

وما زال التداول العربي والإسلامي للفظ الحرية بمفاهيمه المختلفة يزداد توسعاً حتى غدا من أكثر الألفاظ استعمالاً، ومن أوسعها انتشاراً في الأوساط الفكرية، وفي الحقيقة فإن حضور مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر يحتاج إلى دراسات معمقة تكشف عما فيه من الإشكالات والاشتباكات المعرفية[٦].

(١) انظر في مفهوم الحرية وحضوره في عصر النهضة: عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم، مفيدة محمد إبراهيم (٣٦١-٣٩٥).

(٢) انظر: أم القرى، الكواكبي (٣١).

(٣) الأعمال الكاملة (٢٠٦).

(٤) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي (٤٧-٤٩).

(٥) عبدالرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، محمد عمارة (١٤٤).

(٦) يحتاج حضور مفهوم الحرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى دراسة موسعة تستوعب تاريخ حضوره وأهم تطوراته ومراحله، وأهم المؤثرات فيه، وأبرز اتجاهاته ومدارسه، وأظهر آثاره الفكرية والشرعية.

وإذا أردنا أن نسبر المسارات التي سار فيها مفهوم الحرية في المجال الإسلامي المعاصر فإنا نجدها منقسمة إلى اتجاهين بارزين، وهما:

الاتجاه الأول: الاتجاه الذي تقارب مع المفهوم الغربي للحرية، وأخذ يقرر مفهوم الحرية بطريقة مقاربة لما هو واقع في المجال الغربي، ولم يحرص على إظهار التمايز عنه، باعتبار أنه لا اختلاف بين التصور الإسلامي للحرية وبين التصور الغربي، وهذا الاتجاه له أمثلة عدة سيأتي التنبيه إليها في أثناء البحث.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي أدرك الافتراق بين المجال الغربي والمجال الإسلامي في تصور الحرية، فحرص على إظهار التمايز بين المفهومين - على اختلاف بينهم في درجة إظهار ذلك التميز - وقد ظهر هذا الاتجاه منذ زمن مبكر من عصر النهضة العربية، ولعل من أول من حرص على إبداء الفرق بين النمطين في الحرية المؤرخ المغربي الشهير أحمد الناصري، حيث يقول:" واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنيدقة قطعاً؛ لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أن الحرية الشرعية هي الذي ذكر الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته، وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"[1].

وحين أدرك كثير من المفكرين الإسلاميين مقدار الفرق بين مفهوم الحرية في الإسلام وفي المجال الغربي سعوا جاهدين إلى صياغة مفهوم يكشف عن مفهوم للحرية ينسجم مع تعاليم الشريعة الإسلامية ويظهر الخصوصيات المختصة بها، ويحقق الافتراق الواضح عن النمط الغربي في التعاطي مع الحرية، وكانت لهم

---

(١) الاستقصاء، الناصري، بواسطة: مفهوم الحرية، عبدالله العروي (١١).

محاولات كثيرة جداً، وليس من غرض البحث تقييم تلك المحاولات أو الحكم عليها بالصحة أو الخطأ، وإنما القصد منه إظهار قدر من المساعي الإسلامية في تحقيق الاستقلال المعرفي في التعاطي مع مفهوم الحرية.

وممن ظهر في تقريره الفرق بين النمط الإسلامي والنمط الغربي في مفهوم الحرية: الطاهر بن عاشور، فإنه حين ذكر أن الحرية في الشريعة لها معنيان، وهما: الأول: التخلص من الرق، والثاني: تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه بما يشاء دون معارض، وبعد أن ذكر بعض أنواعها أكد على أن مصدرها هو الشرع المطهر[1]، ثم قال: " ثم إن للشريعة حقوقاً على أتباعها تقيد حرية تصرفاتهم بقدرها"[2]، وبين أن حدود الحرية الشمولية مقيدة بالضوابط والدوائر التي رسمتها الشريعة للمسلم[3].

وممن قدم مفهوماً عاماً للحرية العالم المغربي علال الفاسي، حيث يقول: "الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يشاء، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين"[4]، ثم أوضح في أثناء حديثه أن الحرية في الإسلام تقيد بقيود الشريعة.

وممن قام بمحاولة صياغة مفهوم للحرية في المجال الإسلامي الدكتور فتحي الدريني، حيث يقول: " الحرية هي المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء

(١) انظر: مقاصد الشريعة (٣٩٠-٣٩٣).
(٢) المرجع السابق (٣٩٩).
(٣) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (٢٧٠).
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٢٤٨).

تمكناً لهم من التصرف على خيرة أمرهم دون الإضرار بالغير"[1].

وممن قام بمحاولة صياغة مفهوم للحرية الدكتور: رحيل غرايبة، حيث يقول: "الحرية هي المكنة التي يقررها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم، واختيار ما يجلب المنفعة لهم ويدرأ المفسدة دون إلحاق الضرر بالآخرين"[2].

وممن قام بمحاولة صياغة لمفهوم الحرية في الإسلام الدكتور: طه عبدالرحمن، فإنه حين استعرض مفاهيم الحرية لدى المنظرين الغربيين وكشف عن مخالفتها لطبيعة التصور الإسلامي، قام بسبك المفهوم الذي رآه منسجماً مع مقاصد الشريعة وأغراضها فقال: " الحرية هي أن تتعبد للخالق باختيارك وأن لا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"[3]، ومن الواضح أن هذا المفهوم يجعل للحرية ركنين أساسيين، وهما تحقيق العبودية لله مع الانعتاق عن الخضوع للبشر.

ويظهر من هذه الصياغات - وغيرها كثير- طبيعة التصور الذي أقامه الفكر العربي والإسلامي عن الحرية وينكشف المسار الذي اتجه فيه، حيث يظهر البعد الديني متجذراً فيه إما في تحديد الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الحرية وإما في الحدود التي يقف عندها وإما في الغايات التي يهدف للوصول إليها.

وهذه الأمور انعكست بشكل كبير على تداول كثير من الإسلاميين لقضية حقوق الإنسان المكفولة في الشريعة الإسلامية، فقد خص كثير من الباحثين قضية

---

(١) خصائص التشريع الإسلامي (٤٠٤).

(٢) الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية (٤١).

(٣) سؤال العمل (١٥٣).

التفريق بين التعاطي الغربي مع حقوق الإنسان والتعاطي الإسلامي ببحوث خاصة، أوضحوا من خلالها مقدار الفرق الكبير بينهما، وينكشف البعد الإسلامي بشكل كبير في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان، الذي قامت بتنظيمه منظمة العالم الإسلامي سنة ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، فقد جاء في ديباجته ما يلي:" ومساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد وتهدف إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية.

وثقة منها بأن البشرية التي بلغت في مدارج العلم المادي شأناً بعيداً، لا تزال، وستبقى في حاجة ماسة إلى سند إيماني لحضارتها وإلى وازع ذاتي يحرس حقوقها.

وإيماناً بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كلياً أو جزئياً، أو خرقها أو تجاهلها في أحكام إلهية تكليفية أنزل الله بها كتبه، وبعث بها خاتم رسله وتمم بها ما جاءت به الرسالات السماوية وأصبحت رعايتها عبادة، وإهمالها أو العدوان عليها منكراً في الدين وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده، والأمة مسؤولة عنها بالتضامن"[1]، وجاء في كثير من مواده التأكيد على انضباط الحقوق بأحكام الشريعة وعدم صحة خروجها عن دائرتها.

وليس الغرض في هذا الموضع فحص تلك الحدود التي قدمها بعض الإسلاميين لمفهوم الحرية للتحقق من صحتها أو خطئها، وإنما الأساسي الكشف عن المسار الذي سارت عليه، وكما هو بين فهو مسار مختلف عن المسار الغربي، حيث ظهر فيه البعد الديني بشكل كبير جداً، وحضر فيه الجانب الإلهي بصورة جلية.

(١) نص الإعلان منتشر جداً في مواقع الانترنت.

مفهوم الحرية .. ما هي النتيجة ؟!

يبدو جليا أن التوصل إلى مفهوم عام وشامل، يستوعب كل المكونات المندرجة ضمن دائرة الحرية، ويكون في الوقت نفسه جامعا مانعا أسالما من المعارضة، متعسر أو متعذر .

ومـع ذلك فإنـه يمكن أن نسـتخلص تعريفا مقاربا لمفهـوم الحرية في التصور الإسـلامي أتقوم وظيفته على التقريب للمفهوم وتحديد أكبر قدر من المعاني المشـتركة لا على التحديد التام المستوعب لكل ما يندرج تحت الحرية.

فنقول في بيان مفهوم الحرية في التصور الإسلام: هي الحالة التي يكون الإنسان فيهـا خاضعاً لخالقهأ مالكاً لتصرف نفسـه مختـارا في أفعاله ما لم يعتد على حقوق الله أو حقوق أحد من الخلق.

ويمكـن أن يُرشـح للقيام بهـذه الوظيفـة التعريف الـذي قدمه د/ طـه عبدالرحمن أ حيـث يقـول :"الحرية هي أن تتعبد للخالق باختيارك وأن لا يسـتعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"[1] فهذا التعريف يعد من أشمل التعريفات التي قدمت للحرية من أشدها مقاربة .

ويمكن أن يعبر عنه بتعبير آخر فيقال : الحرية في الإسلام هي الحالة التي يكون فيها الإنسان محققا للخضوع والعبودية لربه وسالما من الاستعباد لأحد من البشر .

وأما التوصل إلى تحديد متوفر على شروط الحدود فإن أفضل مسلك لذلك هو تعريـف الحرية باعتبار كل مكون بمفـرده، بحيث تعريف الحرية القدرية بخصوصها والحرية الشخصية بخصوصها وكذلك الحرية الدينية والحرية السياسية وحرية التعبير عن الرأي بخصوصها، وهذا ما سلكه البحث وركز عليه أكثر من غيره من المسالك .

---

(١) سؤال العمل (١٥٣).

البناء الثاني: مفهوم الحرية في التصور الإسلامي.. الخصائص والأسس

❁ ضرورة الاحتفاظ بالخصوصيات الحضارية:

يعيـش العـالم اليـوم في مواجهة مـع ضغط الحضـارة الغربية بشـكل يبدو غير مسـبوق، حيث إنها أصبحـت جاثمة على الكيان العالمي بأكملـه، وغدت تمثل خطراً عـلى الهويـات الحضارية المشـتركة معها في العيـش على هذه الأرض، وبـات التعامل مع هذا الحدث يشـكل سـؤالاً ضاغطـاً على مثقفـي الحضارات الأخرى، فالمشـكلة ليست مقتصرة علينا نحن المسلمين - كما يتوهم البعض- وإنما هي مطروحة على كل الحضارات الحيـة في عالمنا،كالحضارة الهندية والصينية واليابانية، فكل هذه النطاقات الثقافيـة مدركـة لمقـدار الضغـط الذي تفرضـه الحضـارة الغربية عـلى خصوصياتها، ووجدت نفسـها مضطـرة لتقديم جواب عن السـؤال الحضـاري الضاغط، لتحديد موقف معين من الحداثة الغربية التي بدت تهدد الخصوصيات وتكتسح سياجها[1].

ويبـدو أن الحفـاظ عـلى الهويـات الخاصة ليـس أمراً مقتـصراً عـلى الحضارات الكبرى، بل هو شامل حتى للكيانات الصغيرة؛ ولهذا تجد بعض المقاطعات الأوربية لا تسمح بانتشار بعض المظاهر السلوكية أو الاجتماعية بحجة أنها تتنافى مع خصوصياتها!

(١) انظر: مخاضات الحداثة التنويرية، هاشم صالح (٣٣١).

وفي مثل هذه الظروف يغدو من المهم جداً تسليط الأضواء على التمايز بين التصورات الغربية وبين التصورات الإسلامية الأصيلة، والكشف عن الفروقات الدينية والمنهجية والمعرفية بينها بوضوح؛ لأن الكيانات الحضارية لا تنمو ولا تستقر ولا تتطور ولا تستمر إلا بالحفاظ على هويتها الخاصة، ولا يتأتى الحفاظ على الهويات إلا بتمييزها عن غيرها والكشف عن افتراقاتها الجوهرية مع الآخرين، وعدم تحقيق ذلك مؤذن بالمصير إلى الذوبان والتشتت مع الاتجاهات المتصارعة.

ومع أهمية التأكيد على الحفاظ على الخصوصيات الحضارية والفكرية إلا أنه من المهم التأكيد على أن الحفاظ على ذلك لا يعني الانعزال عن العالم ولا الانفصال التام عنه ولا ترك التفاعل معه، كل هذه الأمور غير لازمة، وإنما المقصود الجمع بين الاتصال مع الآخرين مع الحفاظ على الخصوصيات، فكما أن الفرد يمكن أن يتصل بغيره من الناس من غير أن يفقد خصوصياته، فكذلك الحضارة يمكن أن تتصل مع غيرها من غير أن تفقد هويتها.

وبناء على المعطيات السابقة فإنه يبدو أن البحث في التمييز بين مفهوم الحرية في الشريعة الإسلامية وبين مفهومها في المجال الغربي والكشف عن الأسس التي تقوم عليها؛ ملحاً جداً؛ لأننا بالكشف عن ذلك نضع لبنة من أهم اللبنات في التمييز بين الحضارتين، وفي الحفاظ على الخصوصيات الحضارية لدينا.

وإذا أردنا أن نقف على الفروق الجوهرية في مفهوم الحرية، فإن من أفضل الطرق الوقوف على الخصوصيات المتمثلة في الأساسات المنهجية التي اختص بها

مفهوم الحرية في التصور الإسلامي عنه في الفكر الغربي، وبالاعتماد على إدراك تلك الخصوصيات نتحصل على رؤية بنائية فعالة تساعد على الإدراك العميق لمفهوم الحرية في الإسلام وفي الوقت نفسه نتحصل على المعطيات التي تكشف لنا عن الفروق الجوهرية مع التصور الغربي لمفهوم الحرية.

ولكن قبل الولوج في تفاصيل الخصوصيات الإسلامية لمفهوم الحرية لا بد من التأكيد ابتداء على أن التصور الإسلامي يتفق مع التصور الغربي عن الحرية في مجالات معددة، وأهما مجالان، وهما:

المجال الأول: في أصل أهمية الحرية ومكانتها، فإن كلاً من التصور -الإسلامي والتصور الغربي- يعد الحرية قيمة عالية لا يصح التساهل فيها ولا التهاون في الامتثال لما يتعلق بها من أحكام وحدود.

المجال الثاني: أن كلاً من التصور الإسلامي والتصور الغربي يذهب إلى ضرورة تقييد الحرية، وأنه لا توجد حرية مطلقة من كل قيد، فهذا النوع من الحرية مستحيل الوقوع، بل عدم وقوعه من البدهيات، ولا يكاد يقول به أحد من العقلاء؛ لأنه لا وجود لكائن إنساني غير خاضع لحتميات بيولوجية ومجتمعية أبداً[1]، ولأن القول بالحرية المطلقة يستلزم ألا يكون لها معنى؛ لأنه إذا كانت مطلقة فمن أي يكون التحرر إذن؟!، ولأن المقولة الآخذة بالحرية المطلقة لا بد أن تقع في التناقض بالضرورة؛ إذ إن التسليم لها يتنافى مع الحرية المطلقة! ومثل هذه المقولة مثل المقولة

(١) انظر: نقد الليبرالية، الطيب بوعزة (١٣٧).

الآخـذة بنسـبية الحقيقـة؛ فإن الأخذ بها لا بد أن يوقـع في التناقض بالضرورة ؛ إذ إن التسـليم لها يتنافى مع كون الحقيقة نسبية، فلو كانت الحقيقة نسبية فكيف يكون أخذه بها مطلقاً؟!

ومـع اتفاق التصورين على ضرورة التقييـد في الحرية وإنكار الحرية المطلقة إلا أنهـما يختلفـان كثيراً في تحديد المسـاحات التي تقيد فيها الحريـة، وفي تعيين القيود التي تضبط بها حدوده، كما سيأتي الكشف عنه.

❁ الأساسات المنهجية لمفهوم الحرية في التصور الإسلامي:

الأساس الأول: القاعدة المرجعية، ويقصد بالقاعدة المرجعية مجموعة المبادئ والأسس التي يرجع إليها في إقامة معالم مفهوم الحرية وحدودها وضوابطها، وهي بهذا المعنى من أكثر ما يؤثر في المسارات الباحثة في الحرية، ومن أعمق ما يحدد أنماطها.

والمرجعية التي تبنى عليها الحقوق والواجبات هي دين الله المنزل، ومنبعها هو الوحي الإلهي، والأساس الذي تقوم عليه هو ما شرعه الله لعباده وما أنزله لهم في وحيه، والمبادئ التي تراعى في إقامة الحقوق والواجبات والنظم والقوانين في الإسلام هي المبادئ التي جاء بها الوحي.

وقد نص الباحثون في مفهوم الحق وطبيعته على أن أحد أهم الأسس التي يتميز بها الحق في الشريعة الإسلامية هو أن منشأه ومأخذه راجع إلى ما شرعه الله لعباده، فلا يعد الحق حقاً إلا إذا قرره الله في دينه، والحقوق لا تثبت إلا بإثبات الله لها[1]، وهذا ما أشار إليه الشاطبي في قوله:"ما هو حق للعبد إنما يثبت كونه حقاً بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً بحكم الأصل"[2].

فإن أي نوع من أنواع الحقوق إنما كان حقاً للعباد؛ لأن الله وهبه لهم؛ ولأن الشريعة منحته للعباد وسمحت لهم به، فوصف الأحقية والقدسية للحقوق إنما يثبت عند المسلمين بإثبات الله له، فالمرجع في كل ما يتعلق ببناء الحقوق وطبيعتها

(١) انظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني (٦٩).

(٢) الموافقات، الشاطبي (٣/ ٣١٦).

وحدودها وآثار تجاوزاتها هو الوحي الإلهي، فلا يكون الأمر حقاً صحيحاً ومعتبراً إلا إذا وافق الوحي، والمرجع في تحديد ما يترتب على انتهاك الحقوق والحريات هو الوحي الإلهي.

وبناء على التقرير السابق فإنه يتأكد بجلاء أن القاعدة المرجعية التي يقوم عليها مفهوم الحرية في الإسلام هو الوحي الإلهي المنزل على النبي ﷺ، ومقتضى هذا أن الباحث المسلم في قضايا الحرية يلزمه الرجوع أولاً إلى المبادئ والأسس التي جاءت بها الشريعة ويجعلها نصب عينيه ليبني مواقفه وتصوراته على مقتضياتها ومستلزماتها، فما وافقها فهو الحق المشروع، وما خالفها فهو الباطل الذي يجب رفعه ولا يمكن أن يكون حقاً، ولا بأس بعد ذلك أن يستفيد من المصادر الأخرى.

إن التصور الإسلامي للحرية لا ينطلق من مرجعية إنسانية تثبت له بذاتها من حقوقه الطبيعية - كما يدعي الفكر الغربي- وإنما الحقيقة الكبرى التي ينطلق منها ويرتكز عليها في كل شيء هي أن الله هو الخالق لكل ما في هذا الكون، وهو مالكه ومدبره، وهو العالم بكل ما فيه، فهو إذن المشرع الأعلى فيه، ووحيه هو المرجعية التي يرجع إليها في تأسيس الحقوق والواجبات وغيرها مما يكون بين البشر.

إن التصور الإسلامي يقوم على أن الإنسان فقير إلى الله في كل أحواله، وأن كونه مخلوقاً يستلزم بالضرورة عدم انقطاع احتياجه إلى الله في كل مقومات حياته، فهو مضطر إلى التصريف الإلهي، وإلى التدبير الرباني في كل ما يتعلق بعيشه، فإذا

استغنى الإنسان عن الرجوع إلى ربه عن طريق وحيه المنزل على رسله فهو في الحقيقة ينقطع عن المصدر الحقيقي لاستقرار حياته، ويرتمي في لجج العقل الإنساني القاصر وغياهبه ومتاهاته.

ولما كانت القاعدة المرجعية الأولى للحرية في الإسلام هي وحي الله المنزل فإنه قد ترتبت على ذلك آثار عدة، منها:

١ – أنه لم تعد الحرية مجرد إعطاء حق وإعلانه، وإنما غدت داخلة في النطاق التكليفي، وأمست مشمولة بالأحكام التكليفية الخمسة المعروفة، فالحرية في الإسلام لها من الأهمية والمكانة والقدسية ما لأحكام الشريعة الأخرى؛ لأنها أصبحت جزءاً حكمياً، فلا يملك أحد تعطيلها أو نسخها، ويجب على الأمة – أفراداً وجماعة – رعايتها والحفاظ عليها والدفاع عنها والوقوف ضد من ينتهكها أو يخل بها كما يجب عليهم أن يحافظوا على سائر الأحكام الشرعية الأخرى.

وبهذا الأمر دخل الجانب التعبدي في الحرية، وأصبحت من الأمور التكليفية التي سيسأل عنها العبد يوم القيامة بين يدي الله تعالى، وهذا البعد التعبدي غائب عن التناول الغربي لمفهوم الحرية، فليس لتعاطيهم مع قضية الحرية وحدودها وطبيعتها أي حضور للبعد التعبدي[1]!

وبدخول الحرية في نطاق التكليف الشرعي يكون الاختيار في إبقائها وعدمه قد خرج من سلطة الإنسان، فالحرية في الإسلام لا يُقبل من أي شخص أن يتنازل

(١) انظر: حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، منير البياتي (١٠٣)، وحرية الرأي في الإسلام، مقاربة في التصور والمنهجية ومحمد عبدالفتاح الخطيب (٣٦).

أو يتخلى عنها؛ لأن ذلك يعني أنه يتنازل عن شيء من التكليف الشرعي، وهذا أمر ليس راجعاً إلى الإنسان، وأما الحرية في الفكر الغربي فهي حق للشخص يمكن أن يتنازل عنه أو عن بعضه.

وفي بيان هذا الفرق يقول محمد باقر الصدر: "الحرية في المفاهيم الرأسمالية حق طبيعي للإنسان، وللإنسان أن يتنازل عن حقه متى شاء، وليست كذلك في مفهومها الإسلامي؛ لأن الحرية في الإسلام ترتبط ارتباطاً أساسياً بالعبودية لله، فلا يسمح الإسلام للإنسان أن يستذل أو يستكين أو يتنازل عن حريته"[١].

فالحقوق في الإسلام، ومنها الحرية "مقدسة لا يحق لعبد لله المستخلف أن يفرط فيها أو يتهاون فيها؛ لأنها ليست ملكاً له، بل لله، مالكها الأوحد، والإنسان مستخلف فيها، مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقاً لإرادة المالك...وهنا تكتسب الحقوق في التصور الإسلامي قدسية تمنع التلاعب بها من طرف حزب أو برلمان أو حاكم، إثباتاً وإلغاءً وتعديلاً.."[٢].

٢- أن الحرية في الإسلام جاءت موافقة للعقل وغير متناقضة مع مبادئه، فلا يوجد مساحة من المساحات التي قامت الشريعة بفتحها أو بغلقها في الحرية يخالف العقل، وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل في أثناء البحث.

---

(١) الأعمال الكاملة (١٣/ ٧٨)، بواسطة: حرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٥١).

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (٤١)، وانظر: حرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٤٠-٤٢).

ولكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن هناك فرقاً بين كونها لا تخالف العقل وبين كونها يدل عليها العقل، فليس من شرط الأحكام والنظريات الصحيحة أن يدل عليها العقل في كل تفاصيلها، ولكن من شروطها الضرورية ألا يخالفها العقل في مبادئه الضرورية، وهذا هو الواقع في مفهوم الحرية الشرعية بوضوح، بل في كل الأحكام الشرعية.

٣- أن الحرية في الإسلام جاءت موافقة للفطرة ومنسجمة مع مقتضياتها الطبيعية وملبية لحاجاتها ومستجيبة لأشواقها الأصلية، وسيأتي التمثيل على ذلك في أثناء البحث.

٤- أن الحرية في الإسلام يجب أن تكون مقيدة بقوانين الشريعة؛ لأنها إذا كانت منحة من المشرع الذي هو الله تعالى، فلا بد أن تكون متقيدة بما يريده ويرضاه، والطريق إلى معرفة ما يحبه الله ويرضاه هو الوحي المنزل.

٥- أن حدود الحرية وضوابطها ودوائرها ثابتة لا تقبل التغيير والتعديل من حيث الأصل؛ لأنها قائمة على أساس الشريعة الإسلامية وهي متصفة بالثبات والبقاء؛ ولأن الواضع لها هو الله تعالى، وهو لا تخفى عليه خافية في الماضي ولا في المستقبل[١].

وإذا انتقلنا إلى القاعدة المرجعية التي يقوم عليها مفهوم الحرية في المجال الغربي فهي ترجع إلى الحق الطبيعي الذي يعني أن الإنسان يستحق الحقوق بوصفه إنساناً،

(١) انظر: حرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٤٥).

ويستمدها من طبيعته الإنسانية فقط لا من غيره[1]، أو على نظرية العقد الاجتماعي التي تعني أن الفرد يتنازل عن بعض حقوقه الطبيعية في سبيل إنشاء سلطة مدنية تنظم حياته[2]، وكل ذلك يقتضي أن المرجع الأول للحرية هو عقل الإنسان وما يصدر عنه من مبادئ وما يظنه من مصالح.

وعدّ الحق الطبيعي مرجعية عليا في الفكر الغربي ليس خاصاً بقضية الحرية فقط، وإنما هو أمر عام في كل الحقوق والواجبات والأنظمة التي نشأت في الحالة الغربية منذ القرن السابع عشر، فهي كلها تتخذ الحق الطبيعي مرجعية عليا لها[3]، وهذا ما تؤكده الدراسات المتعلقة بنظرية الحق وطبيعته، حيث تكشف عن أن منشأ الحق ومرجعه في العقل الغربي بمختلف نظرياته يرجع إلى ذات الإنسان وعقله، ويعتمد عليه اعتماداً كلياً[4].

فالفكرة المحورية التي يتمركز حولها العقل الغربي بكل منتجاته الفكرية والسياسية والاجتماعية هي فكرة الانقطاع عن الله والتمرد عليه، والتوجه إلى البديل الإنساني والارتكاز على ما ينتجه عقله.

فصار الحق الطبيعي هو المصدر الذي تبنى عليه الحقوق والحريات في العقل الغربي، وهو المرجع الذي يعتمد عليه أيضاً في تشريع العقوبات، فقد أكد جون لوك

---

(١) انظر في تعريف الحق الطبيعي: الوجيز في حقوق الإنسان، غازي صاريني (٢٤).

(٢) انظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (١٧).

(٣) انظر شرحاً مفصلًا لذلك: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان، أحمد محمد مفتي وسامي الوكيل (٢٦-٣٣).

(٤) انظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني (٦٩).

على أنه يحق للشخص وللدولة أن تعاقب كل من خالف القانون الطبيعي[1].

وحصلت في العقل الأوربي عملية استبدال شاملة، اقتُلع فيها الوحي الإلهي من الوجود ووضع بدله الحق الطبيعي، الذي يتعامل مع الإنسان بوصفه إنساناً، فلا يتحكم فيه إلا ما كان صادراً من الإنسان ونابعاً من كينونته، وبذلك تحيد الدين عن التدخل في قضايا الحرية وغيرها.

ومقتضى هذه العملية هو أن الباحث في الحقوق والحريات بناء على النظرة الغربية يجب عليه أن يراعي الحق الطبيعي وما يقتضيه وما يستلزمه في بناء تصوراته وأحكامه عن الحرية، وقد أثر ذلك تأثيراً عميقاً في المنظومة الغربية عن الحرية وغيرها من الحقوق، حيث أصبح كل ما يذكره من تصورات وقيود وشروط راجع إلى الحق الطبيعي.

وهذا الوضع راجع إلى أن الفكر الغربي حين تخلص من الوحي المحرّف وكان لا بد له من مرجع يعتمد عليه، فلم يجد إلا الإنسان نفسه، فجعل المركزية التي تمثل المرجع النهائي للمبادئ والقيم هي الإنسان وعقله، فلا صحة لأي مبدأ ولا قداسة لأي قيمة ما لم تكن صادرة من مرجعية العقل الإنساني، ومن ثم لا يكون لمرجعية السماء والوحي الإلهي أي قيمة ولا أي أثر في الحرية وفي غيرها[2].

وفي تصوير النهاية التي وصل إليها الفكر الغربي في تحديد المرجعية التي تقوم

(١) انظر: دراسات في النظريات السياسية الحديثة، عبدالكريم أحمد (١٦٢).
(٢) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (٤٨).

عليها الحرية يقول عبدالله العروي:"إن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية، والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر"[١].

وترتب على ابتناء المنظومة الغربية على فكرة الحق الطبيعي وتطوراتها التاريخية آثار عدة، ومن تلك الآثار:

١- أن الحرية أصبحت مجرد حق فقط، واختفى فيها البعد التديني التعبدي، فالعقل الغربي في تعامله مع الحرية يقف عند الحدود والأبعاد الدنيوية المحضة، ولم يبق لكونه يتعبد بحريته لربه وخالقه أي وجود أو أثر.

٢- أن الحدود التي تقف عندها الحرية تقف عند الطرف الإنساني المقابل، ولم يكن لحدود ما يرضي الله وما يبغضه أي اعتبار، فالإنسان له الخيار في أن يفعل ما يشاء من الأفعال مهما كانت مخالفة لأمر الله، ولا تقف إلا عندما تكون مضرة بالآخرين فقط.

٣- أن الحرية أضحت قابلة للتغيير والتعديل، وخاصة في ظل نظرية العقد الاجتماعي لأنها مرتكزة على أن طبيعة العقد بين أفراد المجتمع قائمة على تنازل الفرد عن بعض حقوقه. وهي تتأثر بالصراعات والتقلبات التي تنزل بالمجتمعات الإنسانية، فقد يقرر في القانون في مرحلة ما ما يتغير في مرحلة لاحقة على حسب تنوع المزاج المجتمعي واختلافاته.

---

(١) مفهوم الحرية (٧١).

الأساس الثاني: الهدف المركزي، والمراد بالهدف: الغاية والغرض الذي يُسعى من أجل البلوغ إليه، ويذكر عادة في الجواب عن سؤال: لماذا؟.

وليس هناك من شك في أن الهدف الأعلى الذي شرعت الحرية من أجله في الإسلام وأقرت أحقيته هو تحقيق العبودية لله تعالى على أكمل وجه، والبلوغ إلى هذا الهدف يعد هدفاً جوهرياً في كل تعاليم الإسلام، وهو الروح السارية في كل أنظمته وأحكامه، بل هو المحور الذي دارت عليه جميع دعوات الرسل، فإن مقصد بعثتهم وأساس دعوتهم ومنتهى أعمالهم وغاية جهادهم وقطب الرحى في حياتهم والفكرة التي حولها يدندنون، ومنها يقصدون وإليها يرجعون، وفيها يبذلون هي: عبادة الله وحده، وغرس فكرة العبودية في عقول الناس وقلوبهم، وإنكار عبادة كل ما سواه من الأوثان وغيرها.

وقد دلت على مركزية هدف العبودية لله في الإسلام دلالات شرعية كثيرة جداً يصعب رصدها في هذا الموضع[1]، ومن أبلغ تلك الدلالات: هو أن القرآن بين أن المقصد من خلق الجن والإنس هو عبادة الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦].

فالإنسان في المنظور الإسلامي له وظيفة واحدة هي التي تمثل رأس الهرم، وهي تحقيق العبودية لله في هذه الأرض، وله وظائف أخرى كعمارة الأرض والخلافة فيها، وغيرها من الوظائف، ولكنها تابعة لتلك الوظيفة ومنطوية تحتها، ولا يجوز أن ترفع إلى منزلة الوظيفة الأصلية فضلاً عن أن تكون أعلى منها.

---

(١) انظر: بحث: محور دعوة الرسل، والمزاحمات المعاصرة، للكاتب، منشور في موقع الإسلام اليوم.

وعلى هذا فنظرية الحرية في الإسلام إذن لها أهداف متعددة، ولكن بعضها أهم وأولى من بعض، وقد أطلقت الشريعة حرية الإنسان في كل شيء ما لم تتعارض مع الأهداف التي وُجد من أجلها، فما دامت الحرية لا تفسد على الإنسان عبوديته لله وتألهه له، فإن أبوابها مفتوحة على مصراعيها، وكذلك إذا لم تكن متعارضة مع عمارة الأرض بالصورة التي رسمتها الشريعة فإن حرية الإنسان تبقى مطلقة ومسرحة، ولا تتدخل الشريعة في تقييد حرية الإنسان إلا إذا كان في إطلاقها ضرر على دين الإنسان وعلاقته بربه أو ضرر على حياة الإنسان وعلاقته بأخيه الإنسان أو بالكون.

إن القيود التي يضعها الإسلام على الحرية لا يريد منها عذاب الإنسان ولا حرمانه ولا التضييق عليه ولا الإضرار به ولا إنزال الشدة عليه، وإنما يريد بها أن يرتقي الإنسان في حياته ويسعد في العيش بها، ويحقق أهدافه العليا التي أوجده ربه من أجلها في الدنيا، ويرتفع عن المادية والحيوانية الهابطة ويرتقي إلى الإنسانية الصاعدة، التي تعرف حق ربها وتسعى إلى الاقتراب منه، ولا تفرط في عيشها وحياتها، وبذلك يتحقق التوازن بين الجزء السماوي في الإنسان والجزء الأرضي منه.

إن تجذر الهدف العبادي في تصرفات الإنسان وأخلاقه - ومنها الحرية - يحرره من جميع أنواع العبوديات، سواء كان منها العبودية للبشر والخضوع لهم ولإراداتهم، أو العبودية للشهوة واللذة، أو العبودية للمال والسلعة، فالإسلام حين أكد على أهمية هدف العبودية لله وبوأه رأس الهرم القِيَمي أراد أن يخلص الإنسان من جميع ما يزاحم العبودية لله أو يضايقها؛ حتى لا يكون الإنسان أسيراً ولا خاضعاً ولا راغباً ولا عابداً إلا لله وحده، وحينها ينال السعادة الدنيوية والأخروية.

وكون الهدف الأعلى للحرية في الإسلام هو تحقيق عبودية الله ليس معناه أنه لا هدف لها إلا ذلك، بل لها أهداف أخرى مكملة ومندرجة في ذلك الهدف العالي، وقد أكد عدد من الباحثين الإسلاميين على أن من أهداف الحرية في الإسلام الحفاظ على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والعقل والمال والعرض.

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الحرية في الفكر الغربي فإنها نجدها أحادية الغاية، فالهدف الأعلى فيها يتمحور حول تحقيق الاستقلال الذاتي للإنسان، وذلك حين كان الإنسان الغربي يعاني الاضطهاد والقهر والذل المسلط عليه من الكنيسة ورجالها وتبرمجت عقليته على محدد واحد هو الخروج من قيد كل سلطة تفرض عليه من الخارج، ولو كان ذلك الخارج هو الوحي المعصوم!

وأصبح مفهوم الحقوق في العقل الغربي متمحوراً حول تحديد العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وباتت المشكلة التي يقصد حلها هي الوقوف ضد استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وأما في الإسلام فإن الأمر مختلف تمام الاختلاف، فمفهوم الحقوق متمحور حول تحديد علاقة الإنسان بالله تعالى، وحول البحث في الواجبات التي يجب أن يلتزمها الإنسان من أجل الظفر بمحبة الله والقرب منه[١].

الأساس الثالث: الشمول الكياني، والمقصود بالشمول الكياني هو مجموع الدوائر التي يشملها مفهوم الحرية، وتحديد هذه الدوائر يقوم على معرفة طريقة الشريعة في التعامل مع تصرفات الإنسان وتحديدها لهدفه الأولي من الوجود في الحياة.

---

(١) انظر: شهادة حق، التشريع الإسلامي من منظور دولي، سي.جي.ويرامنتري (١٣١).

ومن المعلوم أن من أبرز ما تتصف به المنظومة الإسلامية: صفة الشمول لجميع أفعال الإنسان القلبية والعملية الظاهرة[1]، وجميع مراحله وجميع علاقاتها وجميع أطواره، فالإسلام كما يقول الأستاذ العقاد: "هو العقيدة المثلى للإنسان منفرداً أو مجتمعاً، وعاملاً لروحه أو عاملاً لجسده، وناظراً إلى دنياه أو ناظراً إلى آخرته، ومسالماً ومحارباً، ومعطياً حق نفسه أو معطياً حق حاكمه، فلا يكون مسلماً وهو يطلب الآخرة دون الدنيا، ولا يكون مسلماً وهو يطلب الدنيا دون الآخرة، ولا يكون مسلماً لأنه روح تنكر الجسد أو لأنه جسد ينكر الروح"[2].

ولأجل هذا كانت العبادة في الإسلام شاملة للكيان البشري كله، فلا يصح أن يتعبد بأفعال بدنه فقط، ولا يصح أن يتعبد بأفعال قلبه فقط، وإنما لا يكون المسلم مسلماً حتى يجمع بين العبادات القلبية والعلمية معاً، ومن شمول الشريعة أنها شرعت أنواعاً وأصنافاً من العبادات التي تستوعب كل كيان الإنسان الجسدي والروحي.

وبناء على هذا فإن الحرية في المنظومة الإسلامية تشمل كل تلك الدوائر؛ فهناك حرية متعلقة بأفعال الإنسان الظاهرة، وهناك حرية متعلقة بقلب الإنسان وعقله، فالمسلم يجب أن يكون سالماً من كل أنواع الرق والخضوع والاستعباد، سواء كان ذلك ظاهراً أو باطناً، فكما أن خضوع الإنسان لأخيه الإنسان واستعباده له يعد نقصاً في حريته، ومن ثم في عبوديته لله، كذلك فإن خضوع قلب الإنسان لشيء من أمور الدنيا واستعباده له يعد نقصاً في

---

(١) انظر في شرح هذه الخاصية: الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي (٩٥-١٠٨).
(٢) الإسلام في القرن العشرين (٢٧).

حريته، ومن ثم في عبوديته لله.

وهـذا المعنـى جـاء بصـورة مكثفة في نصـوص الشريعـة حتـى أصبح من أظهـر الأمور، ففي المنظور الإسـلامي قد يكون الإنسـان عبداً للهوى والشـهوة ومسـتعبداً لهـا، كـما قـال تعـالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان:٤٣]، وكما قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية:٢٣]، وقد يكون عبداً للشيطان، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَـٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[يس:٦٠]، وقد يكون الإنسـان عبداً للمال ومستعبَداً للسلعة، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: "تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة، إن أعطى رضي، وإن لم يعط سـخط"[(١)]، والمقصود مـن الحديـث التمثيل وليس الحصر، فيدخل فيه كل أمر تعلق به الإنسـان وصرفه عن عبوديته لله تعالى.

فهذه النصوص تكشف عن جانب مهم في بناء الإسلام لمفهوم الحرية، حيث دلت على أن الحرية المأمور بها ليسـت هي الحرية الحسـية الظاهرة فقط، وإنما المسلم مأمور أيضاً بـأن يحـرر قلبه من كل ما يأسره ويقيده ويعرقل تحركـه إلى الله تعالى، ويحرر روحه من كل ما يقطع طريق وصولها إلى الكمال والعلو، ويحرر عقله من كل الخرافات والأسـاطير التي تقطـع طريـق وصوله إلى العقلانية والاسـتقلال، وهـذا يعني أن الأمور التـي تنافي حرية الإنسان في المنظور الإسلامي ليست أموراً حسية مادية فحسب، وإنما منها ما هو معنوي

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٨٨٧).

وقلبي وروحي وعقلي، وربما يكون الاستعباد المعنوي أخطر على حياة الإنسان ومستقبله.

وقد اهتم ابن تيمية ببيان شمولية الحرية في الإسلام واتساع ما يناقضها فبين أن:" الرق والعبودية في الحقيقة هو رق القلب وعبوديته، فما استرق القلب واستعبده فهو عبده. ولهذا يقال: العبد حر ما قنع والحر عبد ما طمع"[1]، واستفاض جداً في شرح معنى الرق المتعلق بالقلب واستعباده، وذكر شواهده من اللغة ونصوص الشريعة وكلام السلف الصالح.

وكشف عن العلاقات المتداخلة والطردية بين مفهوم الحرية الشمولي - الظاهر والباطن - وبين مفهوم العبودية، وأوضح أنه:"كلما قوي طمع العبد في فضل الله ورحمته ورجائه لقضاء حاجته ودفع ضرورته قويت عبوديته له وحريته مما سواه، فكما أن طمعه في المخلوق يوجب عبوديته له فيأسه منه يوجب غنى قلبه عنه. كما قيل: استغن عمن شئت تكن نظيره، وتفضل على من شئت تكن أميره، واحتج إلى من شئت تكن أسيره. فكذلك طمع العبد في ربه ورجاؤه له يوجب عبوديته له، وإعراض قلبه عن الطلب من غير الله والرجاء له يوجب انصراف قلبه عن العبودية لله، لا سيما من كان يرجو المخلوق ولا يرجو الخالق، بحيث يكون قلبه معتمداً إما على رئاسته وجنوده وأتباعه ومماليكه، وإما على أهله وأصدقائه، وإما على أمواله وذخائره، وإما على ساداته وكبرائه، كمالكه وملكه، وشيخه ومخدومه وغيرهم، ممن هو قد مات أو يموت... فالعاقل ينظر إلى الحقائق لا إلى الظواهر، فالرجل إذا تعلق قلبه بامرأة ولو كانت مباحة له يبقى قلبه أسيراً لها تحكم فيه وتتصرف بما تريد، وهو في

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٨١).

الظاهر سيدها؛ لأنه زوجها، وفي الحقيقة هو أسيرها ومملوكها، لا سيما إذا درت بفقره إليها وعشقه لها، وأنه لا يعتاض عنها بغيرها، فإنها حينئذ تحكم فيه بحكم السيد القاهر الظالم في عبده المقهور، الذي لا يستطيع الخلاص منه بل أعظم.

فإن أسر القلب أعظم من أسر البدن، واستعباد القلب أعظم من استعباد البدن، فإن من استعبد بدنه واسترق لا يبالي إذا كان قلبه مستريحاً من ذلك مطمئناً، بل يمكنه الاحتيال في الخلاص، وأما إذا كان القلب الذي هو الملك رقيقاً مستعبداً متيماً لغير الله فهذا هو الذل والأسر المحض، والعبودية لما استعبد القلب، وعبودية القلب وأسره هي التي يترتب عليها الثواب والعقاب، فإن المسلم لو أسره كافر، أو استرقه فاجر بغير حق؛ لم يضره ذلك إذا كان قائماً بما يقدر عليه من الواجبات، ومن استُعبد بحق إذا أدى حق الله وحق مواليه، له أجران، ولو أكره على التكلم بالكفر فتكلم به وقلبه مطمئن بالإيمان لم يضره ذلك... فالحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب"[١].

والنتيجة التي نستخلصها من الكلام السابق هي أن الصور التي يفقد بها الإنسان حريته في المنظور الإسلامي لا تقف كما يقول سيد قطب:" عند حدود العبودية للحكام والرؤساء والمشرعين.. فهذه هي الصورة الصارخة، ولكنها ليست هي كل شيء!.. إن العبودية للعباد تتمثل في صور أخرى خفية، ولكنها قد تكون أقوى وأعمق وأقسى من هذه الصورة!"[٢].

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الحرية في العقل الغربي لنتعرف إلى مقدار دائرتها، فإنا

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٨١-١٨٥).

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب (٤/ ١٩٤٠).

نجدها منحصرة في جانب ضيق، وهو الجانب المادي الظاهري فقط، فما يذكرونه من حدود وضوابط وغايات كلها راجع إلى الأبعاد المادية الجسدية، وليس للجانب الروحي أي اعتبار في الحرية، فالعقل الغربي حين رسم مخطط الحرية، كان همه الأكبر أن يتخلص من النواقص الحسية الضاغطة، وكان حريصاً أن يقيم الحواجز التي تحول دون دخول صور الرق والاستعباد الجسدي والمادي، ولم يراع الأبعاد الروحية والمعنوية، ولم يدرجها في مخطط الحرية، ولم يجعل لها مكاناً فيه، ومن ثم فإنه لم يبن أسواراً تحول دون دخول صور الرق والاستعباد الروحي على الإنسان.

وهذه النهاية في طبيعة دائرة الحرية وكذلك في هدفها ومرجعيتها كلها منسجمة مع طغيان البعد المادي الذي أمسى مخيماً على الفكر الغربي وبات متجذراً في أعماقه ومتحكماً في أنظمته وأبعاده، وأصبح هو المسير لمفاصل الحياة فيه، وقد كتب الكثير من المفكرين الغربيين محذرين من خطورة البعد المادي ومن آثره الوخيمة على حياتهم اليومية والفكرية، وفي الكشف عن ذلك يقول لوردسنل متألماً على حال قومه: "لقد بنينا بناءً متناسقاً باعتبار مظهره الخارجي، لكن أهملنا المطلب الجوهري لعنصر فطري في حياتنا، لقد صممنا وزينا ونظمنا الكأس من الخارج، لكن داخله مليء بالعفن... إننا نستخدم معارفنا المتزايدة في رفاهة الجسد، لكن تركنا الروح في فقر وهزال".

ويكشف محمد أسد عن مقدار انتشار الروح المادية في الوعي الغربي قائلاً: "لا شك أنه لا يزال في الغرب أفراد يعيشون ويفكرون على أسلوب ديني، ويبذلون جهدهم في تطبيق عقائدهم بروح حضارتهم، ولكنهم شواذ، إن الرجل العادي في أوروبا ديمقراطياً كان أو فاشياً، رأسمالياً كان أو اشتراكياً، عاملاً باليد أو رجلاً

فكرياً، إنما يعرف ديناً واحداً، وهو عبادة الرقي المادي والاعتقاد بأنه لا غاية في الحياة غير أن يجعلها الإنسان أسهل، وبالتعبير الدارج: حرة مطلقة من قيود الطبيعة؛ أما كنائس هذا الدين فهي المصانع الضخمة، ودور السينما، والمختبرات الكيماوية، ودور الرقص، ومراكز توليد الكهرباء، وأما كهنتها فهم رؤساء الصيارف، والمهندسون، والممثلات، وكواكب السينما، وأقطاب التجارة والصناعة، والطيارون والمبرزون الذين يضربون رقماً قياسياً.

ونتيجة هذه النهاية للقوة والشره للذة، والنتيجة اللازمة ظهور متنافسة مدججة بالسلاح والاستعدادت الحربية، مستعدة لإبادة بعضها بعضاً إذا تصادمت أهواؤها ومصالحها، وأما في جانب الحضارة فنتيجتها ظهور طراز للإنسان يعتقد الفضيلة في الفائدة العملية، والممثل الكامل عنده والفارق بين الخير والشر هو النجاح المادي لا غير"[1].

ويكتب زكي نجيب – وهو الخبير بالحالة الغربية – وصفا دقيقا لحالة الانفصال بين القيم والتطور في الفكر الغربي فيقول: "لقد فشل الغرب نفسه – وهو صانع العلم الحديث– في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان وليس هذا اتهاماً من عندنا بل يكفي أن نتتبع الأدب في أروبا وأمريكا اليوم – والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه – لنرى ما

(١) الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد (٤٧)، وانظر في الكشف عن المادية في الوعي الأوربي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي (١٩٣-١٩٨)، والتراجع الحضاري في العالم الإسلامي، علي عبدالحليم محمود (٦٦-٧١).

يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ممل، وسأم، وضيق، وحيرة، وضياع"[١].

والنتيجة الضرورية لمثل هذه الروح المادية في مفهوم الحرية هو أن تكون غايتها ودوائرها وحدودها منحصرة في الجانب المادي فحسب، ولا تلتفت إلى الجانب الآخر من كيان الإنسان، وهو الجانب الروحي، الذي من أهم مكوناته علاقته بربه وخالقه.

الأساس الرابع: المعيار الوازن، ويقصد **بالمعيار:** المقياس الذي توزن به الأحكام ويرجع إليه في اختبار المفردات الجزئية للتحقق من سلامتها.

والمعيار الذي يقوم عليه مفهوم الحرية في الإسلام هو العدل، والعدل قيمة ضرورية في الإسلام، وقد أضفى عليها قداسة وأهمية بالغة، وعمل على إثباتها وإرسائها في أحكامه وفيها بين الناس، وبوأها مكانة عالية، وقد سعت الشريعة في تأسيس قيمة العدل وتعميقه في الوجود الإنسان بشكل مكثف جداً.

ولأجل القيمة المهمة والكبيرة لمبدأ العدل قام عليه التكليف الإلهي للإنسان، وارتبطت به جميع التشريعات الإسلامية وكل أنظمته وأحكامه، فلا يوجد في الإسلام نظام إلا وللعدل فيه مطلب ومقصد، بل إن أهداف الشريعة وأغراضها كافة متمركزة حول العدل، فهو القيمة المتجذرة في الشريعة الإسلامية كلها، وفي الكشف عن هذا المعنى يقول ابن القيم: " إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه"[٢].

---

(١) تجديد الفكر العربي (٢٧١).

(٢) الطرق الحكمية (١٩).

والمراد بالعدل: هو إعطاء كل ذي حق حقه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا، والعادل هو الذي يعطي كل ذي حق حقه، ولا يظلم عنده أحد، وليس هو الذي يساوي بين كل الناس.

فالمعنى المعتبر في العدل هو أن يستوفي كل أحد حقه وما يستحقه سواء اقتضى ذلك أن يتساوى مع غيره أو لا.

ومن هذا التعريف يظهر الفرق جلياً بين قيمة العدل وقيمة المساواة، فالعدل ليس هو المساواة بين الناس في مقدار ما يعطى لهم، وإنما هو الحفاظ على حقوق الناس وما يستحقونه بحسب جهدهم وطبيعتهم البشرية وبحسب ما يقوم بهم من الأوصاف المختلفة، والله تعالى عادل ليس لأنه يساوي بين الناس فيما يعطيه لهم، وإنما لأنه يعطي كل ذي حق حقه من غير حيف ولا جور.

ولأجل هذا كان العدل قيمة مطلقة لا تقبل التخصيص ولا التقييد، فكل عدل محمود وكمال؛ لأنه منسجم مع جميع أحوال البشر المختلفة والمتنوعة، وأما قيمة المساواة فهي ليست قيمة مطلقة، فليس كل مساواة محمودة ولا كمالاً، ولأجل هذا اتصف الله بالعدل ولم يتصف بالمساواة بين الخلق.

ومن كمال الشريعة الإسلامية وانضباطها في أحكامها أنها عدت العدل قيمة مطلقة، وبنت عليها أحكامها وأنظمتها، وهذا لا يعني أن المساواة غير معتبرة في الشريعة، ولكنها لا تعتبر إلا إذا كانت محققة للعدل، أما إذا لم تكن محققه له فهي ملغاة، وليس هناك من شك في أن العدل يتحقق بالمساواة في صور كثيرة جداً، ولكن

ليس في كل الصور، ولأجل هذه الأكثرية كثيراً ما يربط العلماء بين العدل والمساواة، ولكنه ربط أغلبي لا كلي.

وكان من دقة بعض العلماء المعاصرين أن نبه إلى خطأ إطلاق القول بأن الإسلام دين المساواة؛ لأن هذا الوصف لا يعبر عن القيمة الجوهرية المطلقة في الإسلام، وفضّل وصف الإسلام بأنه دين العدل؛ لأنه وصف منضبط مطلق يشمل كل الأحكام[1].

وقد لاحظ لويس ميو أن القانون الوضعي الغربي يهتم بالمساواة، بينما يهتم الإسلام بتحقيق العدالة؛ لأن المساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع، كيفما كان القانون، وكيفما كان الوضع أو النظام المستقر في البلد، بينما الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق العدالة، ولا تعترف بأي قانون منافٍ لمقاصدها[2].

فمن الخطأ إذن إطلاق القول بأن كل مساواة عدل، وإطلاق القول بأن كل عدل مساواة، وكذلك من الخطأ إطلاق القول بأن كل مساواة ليست عدلاً؛ لأن الأولى والثانية تطابق بين العدل والمساواة، والثالثة تفصل بينهما بإطلاق، والصحيح أن يقال: ليس كل مساواة عدل ولا كل عدل مساواة؛ لأن ذلك يفصل بين القيمتين في أحوال دون أحوال، وهو الحق، فبين العدل والمساواة عموم وخصوص وجهي، وهذا مصطلح منطقي يقصد به: أن يشترك الشيئان في بعض الصور وينفرد كل واحد

---

(١) انظر: شرح رياض الصالحين، محمد العثيمين (٣/ ٤٤٢).
(٢) نقلا عن: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي(١٢).

منها بصور أخرى[1].

وبهذا التوضيح ينجلي عدم دقة كلام بعض المعاصرين الذين قالوا بأنه لا فرق بين العدل والمساواة، ومنهم: علال الفاسي، حيث يقول في بعض كلامه:"لا يمكن أن يتحقق العدل إلا إذا تحققت المساواة بكل معنى الكلمة"[2].

وكذلك عدم دقة إفراد المساواة بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة دون إفراد العدل! كما صنع الطاهر بن عاشور، مع أن إفراد قيمة العدل أولى بالمقصدية؛ لأنها تشمل المساواة وزيادة.

ويتضح أيضاً عدم دقة تعامل الطاهر بن عاشور في العلاقة بين الأمرين، حيث أكد " أن العدل ليس إلا شعبة من شعب المساواة"[3]، مع أن الأضبط هو أن المساواة المحمودة ليست إلا شعبة من شعب العدل، فالعدل قد يتحقق بغير المساواة، ولكن المساواة لا تكون ممدوحة إلا إذا حققت العدل.

وبناء على ذلك فمفهوم الحرية في الإسلام قائم على مبدأ العدل؛ إذ إن الحرية حكم شرعي فلا يختلف عن باقي الأحكام الشرعية الأخرى، وليس من شرط الحرية في الإسلام أن يتساوى كل الناس في كل ما يتاح لهم من مسافات الحرية، وإنما من شرطها أن يشترك الناس في أخذ حقوقهم بحسب ما يقوم بهم من

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (٦٣).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية مكارمها (٢٦٦)، وانظر: مفهوم المساواة في الإسلام، رشاد حسن خليل (٣٢).

(٣) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (٢٥٤).

أوصاف، ويتساوون في استيفاء ما لهم من غير حيف ولا جور، ويكشف عن هذا المعنى قول الصحابي الجليل ربعي بن عمر حين قال مخاطباً رستم الفارسي: "إن الله ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام "[1]، ولم يقل: إلى مساواة الإسلام.

فالإسلام لم يظلم أحداً في حريته، ولكنه لم يساوِ بين المؤمنين حقاً وبين المنافقين؛ ولهذا لم يسمح لهم ببناء مسجد الضرار، ومع أنه أعطى أهل الكتاب الحرية في دينهم إلا أنه لم يساو من كل وجه بينهم وبين ما للمؤمنين، ففرّقَ بينهم في أحكام النكاح والزكاة والقصاص وغيرها، والمساحة التي أعطاها إياهم تحقق فيهم العدل وإن لم تحقق لهم المساواة مع غيرهم من المسلمين.

وكذلك فرق الإسلام بين الرجل والمرأة في كثير من الأحكام ولم يساو بينهما، وهو في ذلك محقق للعدل في الجنسين.

والإسلام لم يساو بين المأكولات ولا المشروبات، وإنما أتاح الحرية في أكثرها وقيدها في بعضها، وكذلك الحال في أنواع البيوع والمعاملات، وكلها حقوق للإنسان، وستأتي شواهد عدة على ذلك في أثناء البحث.

وهذا يعني أن الحرية في المنظور الإسلام قد تتحقق بغير المساواة؛ لأن المساواة

---

(١) تاريخ الطبري (٣/ ٥١٨).

ليست دائماً تمثل حالة الكمال.

والنتيجة من التحليل السابق أن الميزان الذي تقاس به الحرية في الإسلام وتعاير بها مساحاتها هو معنى العدل، وليست المساواة، وهذا يعني أنه يجب على الباحث عن مفهوم الحرية في الإسلام أن يراعي في تعاطيه لمفهوم الحرية معنى العدل لا غيره وينقب عنه ويتحقق من وجوده.

وفي سياق الحديث عن تحديد معيارية المساواة في الإسلام لا بد من التأكيد على أن المساواة تنقسم إلى قسمين رئيسين، وهما: المساواة القانونية، وتعني أنه يجب أن يتساوى كل الأفراد أمام القانون، والمساواة التشريعية، وتعني أنه يجب أن يتساوى كل الأفراد في استحقاق الحقوق والحريات، فأما النوع الأول فلا نزاع في صحته ووجوبه في الإسلام، وهناك شواهد تاريخية مشرقة في التاريخ الإسلامي لتطبيق هذا النوع، وأما النوع الثاني فهو المختلف مع قيمة العدل في الإسلام.

وقد جاء في كلام بعض المعاصرين الربط بين الحرية والمساواة، وأن مفهوم الحرية في الإسلام قائم على المساواة[1]، ومنهم: الطاهر بن عاشور، فإنه حين ذكر نوعي الحرية قال:" وكلا هذين المعنيين للحرية جاءا مراداً للشريعة؛ إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة؛ وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة"[2].

فإن قصد بهذا الكلام مفهوم الحرية الشمولي، الذي يندرج فيه كل أنواع الحريات فهو غير دقيق، وإن قصد به بعض أنواعها، فهو صحيح، وعليه يحمل كلام

(١) انظر: مفهوم المساواة في الإسلام، رشاد حسن خليل (٢٨).
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٩١).

الطاهر بن عاشور؛ لأنه حين تحدث عن المساواة بين أنها ليست مطلقة في الشريعة، وإنما تقيد بأربعة أنواع من القيود، ومنها قيود الشريعة[1]، ولأنه بين مراده بالمساواة، وأنها لا تعني التماثل المطلق، وإنما التماثل فيما اشترك فيه الشيئان[2].

وقد غفل بعض المعاصرين الباحثين في مجال الحرية عن معيارية العدل في الإسلام وظنها راجعة إلى المساواة، وأخذ يبني تصوراته عن قضايا الحرية على المساواة في كل شيء، وأخذ يستشكل أحكاماً شرعية عدة بحجة أنها متنافية مع المساواة، وأخذ يعترض على مواقف الآخرين بحجة أنها مخالفة للمساواة، فأحدث ذلك اضطراباً كبيراً في كثير من الآراء المطروحة عن الحرية في الفكر الإسلامي، كما سيأتي بيانه.

وأما مفهوم الحرية في الفكر الغربي فإنه قائم على مبدأ المساواة، الذي يعني أن الناس يجب أن يتساووا في كل الحقوق والواجبات، وهو ما يسمى بالمساواة المدنية، وهذا يقتضي بالضرورة عدم تفاضل الناس فيما يتاح لهم من مسافات، فالمساواة هي المعنى الذي يراعى في بناء حدودها وضوابطها، فلا يفرق بين كفر وإيمان، ولا بين توحيد وشرك ولا بين ما يرضي الله تعالى وبين ما يبغضه، فالكل سواء، والكل له من الأحقية في الوجود مثل ما للآخر.

فالمساواة هي القيمة المعيارية التي لا تكون الحرية إلا بها، وهذا ما أكده جان

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة (٣٣٠-٣٣٣)، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام (٢٤٤).
(٢) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (٢٣١-٢٣٣).

جاك روسو حيث أوضح بأن الحرية لا يمكن أن تكون بغير المساواة[1]، ورأى هارولد لاسكي أن"روح الحرية وغرضها وحياتها هي الاتجاه نحو المساواة"[2].

وشمولية مبدأ المساواة وكونه المعيار الأعلى في الفكر الغربي ليس خاصاً بقضية الحرية فقط، وإنما هو شامل لكل القضايا الاجتماعية الأخرى، كالمواطنة وطبيعة العلاقة بين الجنسين – الذكر والأنثى – وغيرها.

وقد أرجع بعض فقهاء القانون مبدأ المساواة في الفكر الغربي إلى فكرة العقد الاجتماعي؛ إذ إن الأفراد متساوون في كل شيء، وأن شروط ذلك العقد واحدة بالنسبة لجميع الأفراد، فالواجب أن يتساوى الجميع في الحقوق والواجبات، وبعض فقهاء القانون يرجع المساواة إلى أحكام القانون الطبيعي، وذلك أن الفرد بوصفه إنساناً يجب أن يتساوى مع غيره من الناس في الحقوق والواجبات[3]، والقولان متقاربان؛ لأنها ينطلقان من مبدأ الحق الطبيعي للإنسان الذي يقوم عل أن المرجع في ثبوت الحق هو الإنسانية المحضة.

وبهذا انحرف معنى العدل مع نظرية الحق الطبيعي، وأصبح يعني المساواة في كل الحقوق والواجبات، ومتى لم تتحقق المساواة فلن يتحقق العدل.

وهنا يظهر الافتراق الحقيقي بين التصور الإسلامي والتصور الغربي في المعيار الوازن للحقوق، فالشريعة الإسلامية لم تقتصر في تعاملها مع الحقوق على مجرد كون

(١) انظر: العقد الاجتماعي (٧١).

(٢) الحرية في الدولة الحديثة (١٠٨)، بواسطة: الحريات العامة وحقوق الإنسان، عيسى بيرم (١٧٦).

(٣) انظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٤١).

الإنسان إنساناً فقط، وإنما اعتبرت مع ذلك الأوصاف التي تقوم به وخصوصاً وصف الدين الحق، فمن يتصف بوصف الإسلام - الدين الوحيد المقبول عند الله- ليس متساوياً في كل التشريعات مع غيره ممن لم يتصف بهذا الوصف، وكذلك الحقوق التي يجب أن تكون للدين الحق وأحكامه ليست متساوية مع ما يجب أن يكون لغيره من الأحكام الوضعية.

وأما مصادر الحقوق ومنابعها فالشريعة الإسلامية لم تقصر على مجرد ما يتصوره العقل الإنساني، وإنما من مصادر تأسيس الحقوق الأساسية فيها الوحي الإلهي المقدس، وإذا كان الوحي الإلهي مصدراً معتبراً في تأسيس الحقوق فإنه يجب أن يراعى في بنائها وتحديدها.

وأما الفكر الغربي فإنه لم يراع في استحقاق الحقوق إلا كون الإنسان إنساناً فقط، باعتبار أن ذلك هو الحق ولا حق غيره، ولم يجعل للحق مصدراً آخر غير الإنسان، وذلك ردة فعل على فساد الكنيسة وانحرافها عن الحق، ونتيجة لذلك فإن بناءه للحقوق قائم على ما ظنه يحقق العدالة بين الناس، وهي الالتزام بالمساواة القائمة على معيار الإنسانية، فالاشتراك في الإنسانية هو الميزان الذي يراعى في تشريع الحقوق، ولا يرعى معه معنى آخر غيره.

ولا بد من التأكيد هنا على أن الشريعة الإسلامية لم تلغ اعتبار المعاني الإنسانية الجميلة والصحيحة، بل بالغت جداً في احترمها، ولكنها في الوقت نفسه لم تقتصر على معنى الإنسانية وحده في تشريع الإحكام، بل جعلت للحقوق معياراً يستوعب معنى الإنسانية بصورة أكمل وأعمق، وهو معيار العدل، الذي يحقق معنى الإنسانية ويرفع عنها الظلم والجور.

والعقل الإنساني البسيط يميل عادة إلى عدِّ المساواة قيمة معيارية مطلقة؛ لأن إدراك المساواة أمر سهل لا يحتاج إلى عناء، وهو قريب من السطح، ولكن الإسلام المتوافق مع مقتضيات العقول الفطرية والمدرك لعمق الاختلافات الجوهرية بين البشر يتجاوز ذلك التعامل السطحي ويذهب إلى الأعماق ليجعل القيمة المعيارية للحقوق هي العدل؛ وهي قيمة بعيدة عن متناول العقول البسيطة؛ لأنها تذهب عميقاً في فهم حقيقة العلاقة بين الحق والباطل في هذا الوجود وفي فهم العلاقة بين أفراد المجتمع الإنساني.

وأما قيمة المساواة فإن الإسلام يتنوع في اعتبارها، فهو يعتبرها في بعض الأحوال ولا يعتبرها في أحوال أخرى، وسر ذلك راجع إلى أن الأساس الذي تقوم عليه أحكام الإسلام كلها هو البحث عن قيمة العدل، فمتى ما حققت المساواةُ العدلَ فإنها تكون معتبرة وملزمة، ومتى لم تحقق العدل فإنها تكون ملغاة وغير ملزمة.

وقد قام عدد من المخالفين للإسلام والناقدين لنظامه بتوجيه النقد إلى بعض تشريعاته بحجة أنها ظالمة وجائرة؛ لكونها لا تحقق المساواة.

وأول خطوة منهجية في التحاور مع مثل هذا الاعتراضات هو الكشف عن فلسفة الإسلام في أحكامه، والتأكيد على أن القيمة المطلقة التي اعتبرها في تشريعاته هي العدل، وأما المساواة فإنها لا تكون معتبرة في الإسلام إلا إذا حققت العدل، فالإسلام في بنائه لأحكامه لا يبحث عن معنى المساواة ليرسم تشريعاته على مقتضياتها، وإنما يبحث عن معنى العدل وإعطاء كل ذي حق حقه فيرسم تشريعاته على مقتضاها.

فمن وجد مثالاً في تشريعات الإسلام لم يتحقق فيه العدل فإنه في هذه الحالة قد قدم نقداً صحيحاً، ولكن إثبات ذلك دونه خرط القتاد! وأما الأمثلة التي لم تتحقق فيها المساواة في الإسلام فهي كثيرة ومتعددة، ولكنها لا تمثل نقصاً في الإسلام؛ لأنه منذ البداية أعلن بأنه يبنيها على العدل والحكمة لا على المساواة.

ولكن بعض الإسلاميين غفل عن التنبه إلى هذه الخطوة المنهجية، وسلم ابتداءً - ولو ضمنياً- بكون القيمة المطلقة في الإسلام هي المساواة، وقد تسبب ذلك في ضعف موقفه أمام الناقدين؛ لأن عدم المساواة ظاهر في عدد من تشريعات الإسلام، فأخذ بعضهم يعتمد على التأويلات البعيدة المتكلفة، وأخذ بعضهم ينفي بعض تشريعات الإسلام القطعية ويتنكر لها!

الأساس الخامس: الحدود الضابطة، والحديث عن الحدود التي تقف عندها الحرية الإنسانية يُبنى عادة على المرجعية التي تقوم عليها والهدف والغاية التي تصبو إليها، وحين كانت المرجعية التي يقوم عليها مفهوم الحرية في الإسلام هو الوحي المنزل، وكانت الغاية التي تصبو إليها هي تحقيق الأهداف التي أرادها الله من الإنسان وأهمها تحقيق العبودية لله؛ فإن حدود الحرية في الإسلام انسجمت مع هذا النمط الهيكلي، وارتسمت صورتها مع ما يتوافق معه.

ومجمل تلك الحدود يرجع إلى الضابط التالي، وهو أن حرية الإنسان تظل مطلقة ما لم تؤدِّ إلى الإضرار بدين المسلم وعبوديته لربه أو إلى عرقلة كمال خضوعه له، وما لم تؤدِ إلى الإضرار بحياة الإنسان وإفساد علاقته بالكون أو بغيره من البشر،

ومتى ما أدت إلى شيء من ذلك فإنه يجب أن تتوقف الحرية ولا يجوز لها أن تقفز تلك السياج.

فحدود الحرية في الإسلام إذن مركبة من بعدين أساسيين، هما : **البعد الديني** - العلاقة مع الله - ، بحيث لا يكون فيها ضرر بتدين الناس وعلاقتهم بربهم، **والبعد الدنيوي** - العلاقة مع الخلق -، بحيث لا يكون فيها ضرر بحياة الإنسان في الدنيا وعلاقته بالكون وغيره من البشر.

وكما أنه يجب على المسلمين في ظل الإسلام أن يمنعوا كل من يحاول الإضرار بحياة الإنسان ويفسد عليه علاقته بالكون والناس، ويقيدوا حريته في ذلك، فإنه يجب عليهم كذلك أن يقوموا بمنع كل من يحاول إفساد دين المسلم أو يسعى إلى نشر ما يصرف الناس عن ربهم، ويقيدوا حريته في ذلك، إذ هما هدفان لا يصح فك الارتباط الوثيق الذي بناه الإسلام بينهما، بل إن منع ما يضر بعلاقة الإنسان بربه أولى وأوجب.

ومن ذهب إلى وجوب منع من يحاول الإضرار بحياة الإنسان وعلاقته بالكون وأخيه الإنسان ولا يذهب إلى منع من يحاول الإضرار بعلاقة الإنسان بربه؛ فهو في الحقيقة يتحدث عن رؤية مخالفة لرؤية الإسلام وطريقة في التعاطي مع حرية الإنسان مختلفة عن طريقة الإسلام.

وحين كان الهدف من الحرية في الفكر الغربي هو تحقيق الاستقلال الذاتي للإنسان والبلوغ إلى الرفاهية في الحياة؛ فإنه جعل حدود الحرية منسجمة مع هذه الطبيعة، فجعل حدودها تتوقف عند إجبار الإنسان على أمر لا يريده أو عند إلحاق

الـضرر بالآخريـن، وأما ما عدا ذلـك فهو داخل في نطاق الحرية، فيحق للإنسـان أن يفعل ما يشـاء مـن الكفر بالله وإظهار محـادة الله في الأرض، ونشر ما يبغضه ويكرهه المولى تبارك وتعالى، ويسـعى في إعلان إنكار وجـوده في المجتمع ولا يحق لأحد منعه أو التعرض له، إلا إذا تعرض للآخرين بإحداث الأذى الدنيوي فقط.

ويلحـظ المتابـع أن هـذه القيـود واضحة بينـة في المفاهيم التـي صاغها منظرو الفكـر الغربي وظاهرة في دسـاتير حقوق الإنسـان لدى الدول الغربيـة، فهي تختلف اختلافاً كبيراً مع حدود الحرية في الإسلام في مجالات متعددة، كالحرية الدينية والحرية الشـخصية وحريـة التعبير عـن الـرأي، وقد قامت صراعـات ضخمة بـين عدد من المفكرين الإسلاميين وبعض المفكرين الغربيين حول تلك الاختلافات.

ومـن خلال التحليل السـابق يمكن أن يقـال: إن كلاً من التصور الإسـلامي والتصـور الغـربي يقيد الحرية بعدم إحـداث الضرر على الآخريـن، ولكنهم يختلفون اختلافاً كبيراً في حقيقة الضرر، فالضرر في التصور الإسـلامي معنى عام يشـمل كل مـا يضر الإنسـان بدينـه ودنياه، وبناءً عليـه فالكفر والشرك من أعظـم الأضرار التي يجب أن يمنع ويحارب وجودها في المجتمع الإسلامي، ويشمل أيضاً أي ضرر يتعلق بحيـاة الإنسـان في الدنيا، ولكـن الضرر في الفكـر الغربي منحصر في البعـد الدنيوي فقط؛ ولهذا لا يعد الكفر والشرك بالله تعالى ضرراً يستحق المنع أو العقاب.

الأسـاس السادس: الضمانات المسـاعدة، والمراد بالضمانات: الوسائل الكفيلة بتحقيق الأمان من اختراق القيود والضوابط أو عدم الالتزام بها.

ومن مميزات الشريعة الإسلامية أنها اهتمت كثيراً بتقديم الضمانات التي تساعد على حفظ أحكامها وتعاليمها وحدودها من الانتهاك أو عدم الالتزام، وذلك شامل لكل الأحكام بلا استثناء.

والضمانات المقامة في الشريعة نوعان: **النوع الأول**: ضمانات دنيوية، وتتمثل في تشريع الوسائل المؤدية إلى الحفاظ على المقاصد والحث عليها، وتشريع الحدود المتنوعة، وتشريع مبدأ التعزير، الذي يرجع إلى تقدير عقوبة مناسبة للأفعال التي لم يأت في الشريعة تحديد عقوبة لها، وهو مبدأ مشروع بإجماع العلماء[1].

والنوع الثاني: ضمانات أخروية، وتتمثل في تكثيف المضامين التي تغرس الإيمان في نفس المسلم وتقوي القناعة الذاتية لديه، وتعزز الإحساس بالرقابة الإلهية عليه، وتؤسس الدافع الذاتي للعمل، فالأصل في الإيمان بالعقيدة الإسلامية أن الإنسان لا يساق إلى العمل سوق القطعان، ولا يدفعه إليه قهر حكومي ولا ضغط قانوني، ولا رقابة بشرية، وإنما يندفع إلى العمل بحافز من داخله وباعث من ذاته، ونتيجة إيمانه بالمراقبة الإلهية والجزاء الأخروي[2].

ولا يختلف تعامل الشريعة مع الحرية عن باقي الأحكام الأخرى، فقد قدمت فيها أنواعاً من الضمانات الدنيوية والأخروية القوية التي تساعد على حفظ حدودها

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٠/ ٣٩) و(٣٥/ ٤٠٢)، والطرق الحكمية، ابن القيم (١٣٤)، وشرح فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ١١٢)، ومغني المحتاج، الخطيب الشربيني (٥/ ٥٢٢).

(٢) انظر في اهتمام الشريعة بالوازع الذاتي: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر عاشور(١٣٥-١٤٩)، والعدالة الاجتماعية، سيد قطب (٦٤-٧٠)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٧١-٧٧).

من الانتهاك والتجاوز.

والضمانـات التـي قدمتهـا الشريعـة حول الحريـة منها ما هو عـام يدخل في دائـرة الجزاء الأخـروي نعيماً وعذاباً، ومنهـا ما هو خاص ببعض أنـوع الحرية، كما في قـول النبـي ﷺ:" قـال الله: ثلاثـة أنا خصمهـم يـوم القيامة، رجـل أعطى بي ثم غـدر، ورجل بـاع حراً فـأكل ثمنه، ورجل اسـتأجر أجيراً فاسـتوفى منـه، ولم يعط أجره"[1]، وكمثل الضمانات المتعلقة بالنظام السـياسي، حيث أكد عدد من الباحثين المعاصرين أن نصوص الشريعة اشتملت على الضمانات أكثر مما اشتمل عليه النظام الديمقراطي[2].

ومـن الضمانات المهمـة للحفاظ على الحرية هو أن الشريعة لم تجعل الإنسـان مكلفـاً بحفـظ حقوقـه فحسـب، وإنـما هو مكلـف مع ذلـك بالحفاظ عـلى حقوق الآخريـن، وإن قـصر فيها فهو معرض للعقاب، وهذا ما أشـار إليه قوله النبي ﷺ:" كلكـم راع، وكلكم مسـؤول عن رعيته، الإمام راع ومسـؤول عن رعيته، والرجل راع في أهلـه وهو مسـؤول عن رعيتـه، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسـؤولة عن رعيتهـا، والخادم راع في مال سـيده ومسـؤول عن رعيته - قال الراوي: وحسـبت أنـه قد قـال - والرجل راع في مال أبيه ومسـؤول عن رعيته وكلكم راع ومسـؤول عن رعيته"[3]، وهو ما يدل عليه أيضاً قوله ﷺ:" من رأى منكم منكراً فليغيره بيده،

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٢٢٧).

(٢) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (٢٢١-٣٠٠) وتزييف الوعي، فهمي هويدي (١٦٦).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٠٩)، ومسلم، رقم (١٨٢٩).

فإن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[1]، ومن المنكر الاعتداء على حقوق الناس وحرياتهم.

بل إن النبي ﷺ أشار إلى ضرورة قيام المجتمع بمنع كل من يحاول أن يتجاوز حدوده وتشريعاته ويتعدى على حقوق الآخرين، كما في قوله ﷺ: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً"[2].

وكذلك الدولة في الإسلام مكلفة بالحفاظ على حقوق الناس وحرياتهم وتكميلها، ووظيفتها ليس مجرد حراسة الحرية، وإنما يجب عليها أيضاً توفير السبل التي تساعد على حصول الناس على حقوقهم وحرياتهم؛ لأن ذلك جزء من الدين، وهي مطالبة بخدمة الدين وتوفير القوة له.

فتلك المعاني تؤسس ضمانة فعالة في الحفاظ على حريات الناس وحقوقهم؛ لأنها أكدت على أن الحفاظ على ذلك ليس مهمة صاحب الحق فقط، وإنما هي مهمة المجتمع كله، بكل أفراده ومؤسساته.

وبذلك تحوّل الحفاظ على الحرية في الإسلام من كونه مجرد حقٍ فرديٍ إلى

(١) أخرجه: مسلم، رقم (٧٨).
(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٢٤٩٣).

كونه مسـؤولية مشـتركة يجب الحفاظ عليها من كل الأطراف، فهي مسـؤولية فردية ومسؤولية اجتماعية ومسؤولية سياسية.

وأمـا الحرية في الفكر الغـربي فإن الضمانة الأكيدة فيه هي سـلطة القانون، ولا يتضمـن خطابـه شـيئاً آخر في ضـمان الحرية، وهـذا قصور شـديد في ضبط تصرفات الإنسان والمجتمع؛ لأنه يعني أنه متى ما غاب القانون فلا ضمانة للحرية ولا غيرها.

التمايز العميق بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي:

من خلال الكشف عن الأساسات المنهجية التي يقوم عليها مفهوم الحرية في الإسلام يتضح بجلاء أنه يستحيل المطابقة التامة بين التصور الإسلامي عنها والتصور الغربي؛ لأن الاختلافات بينهما جوهرية وعميقة إلى أبعد الحدود.

ولا يعني ذلك أنه ليس بينهما أي اشتراك، بل إن التصور الغربي يتضمن قدراً كبيراً من الحق في قضية الحرية مما يتوافق مع الإسلام، والجهود الغربية قدمت الكثير الطيب والجميل فيما يتعلق بإرجاع القيمة التي تستحقها الحرية، ولكنه مع ذلك ارتكب أخطاءً جسيمة في بناء كثير من التصورات عن مكوناته، وحين كان العقل الغربي يختلف مع التصور الإسلامي في مجالات متعددة وكبيرة أدى ذلك إلى المفارقة الظاهرة والعميقة مع ما يمثله التصور الإسلامي.

وهذا الافتراق ليس خاصاً بالتصور الإسلامي عن الحرية فحسب، بل كثير من المدارس الغربية نفسها وقع بينها تباين كبير في التعاطي مع قضية الحرية، واتسعت الشقة فيها بينهم إلى درجة التناقض والتنافر، فقد ظهر في الفكر الغربي تياران متنازعان أشد التنازع في مفهوم الحرية، وهو التيار الفردي والتيار الاشتراكي؛ نتيجة لاختلاف القاعدة المرجعية بينهما[1].

واستحالة المطابقة بين التصور الإسلامي والتصور الغربي ليس خاصاً بقضية الحرية فحسب، وإنما هو شامل لقضية حقوق الإنسان بجملتها، فهي لا يمكن أن

---

(١) انظر في التعريف بالتيار الفردي والاشتراكي وتاريخهما: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (١٨، ٤٨).

تنفصل عن التحيزات المعرفية والفلسفية المتحكمة في العقل الغربي[1]، بل هو شامل لكثير من المجالات العلمية والفكرية الأخرى، سواء كان منها المتعلق بالأنماط المعرفية أو المجتمعية، وقد تتالت تنبيهات عدد كبير من المفكرين المعاصرين على التمايزات العميقة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي والتحذير من رسم خرائط الفكر في العالم الإسلامي على ما تقتضيه طبيعة الخرائط التي رسمها الفكر الغربي، وكشفوا عن آثارها الرهيبة في تمزيق المشاريع وإفشالها[2].

ومنذ الوقت الذي نُشر فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨م، والجدل ثائر في الفكر الإسلامي حول الموقف من ذلك الإعلان، وهل هو متطابق مع الرؤية الإسلامية أم متقاطع معها ؟!

وقد اختلفت فيه الآراء وتجاذبت فيه المواقف، وذهبت فيه الرؤى كل مذهب، ويمكننا أن نلخص تلك الاتجاهات في اتجاهين رئيسين، وهما:

الأول: الاتجاه الذي يذهب إلى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يتعارض مع التصور الإسلامي في شيء؛ لأنه لم ينطلق من الخصوصية الغربية، ولم يتأثر بثقافتها، وإنما انتقل من الإنسان من حيث هو إنسان.

---

(١) انظر في التحيزات المؤثرة في النموذج الغربي: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبدالوهاب المسيري (٨٥).

(٢) انظر: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبدالرحمن (١٨)، والمرايا المحدبة، عبدالعزيز عحمودة (٣٥-٣٨)، وإشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر عبدالغني بارة (٣٥-٨٠)، واستقبال الآخر، سعد البازعي (٦١)، والإسلام في معركة الحضارة، منير شفيق (١٦٨).

ومن أبرز التيارات التي تبنت هذه الرؤية: الاتجاه الخطاب الحداثي العربي، فقد رفض هذا الخطاب فكرة الخصوصية الثقافية جملة، وادعى أنها من ابتداع الإسلاميين، وأنكر أن تكون حقوق الإنسان الغربية متصفة بالخصوصية، أو أنها متأثرة بفلسفات محلية، وإنما هي منطلقة من البعد الإنساني المحض الذي لا يختلف من مكان ومكان ولا ثقافة وثقافة.

فيرى بسام طيبي أن عالمنا الحالي يتميز بالعولمة العامة والجارفة على كل المستويات، ويؤكد على السعي إلى إنشاء دعامة قانونية ثابتة لنظام عالمي على أسس مشتركة، ولذلك فهو ينعى على الإسلاميين بأنهم ليس لهم فهم لما هي الحقوق الإنسانية.

ويرى أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق المسلمة يرفعون أفضلية الوحي على العقل، ولا أحد منهم يصادق على أن العقل مصدر للقانون، فالرؤية الإسلامية -في نظره- متمركزة حول الإله، ورؤية الغرب متمركزة حول الإنسان؛ ولذلك فهو يقترح حلاً لإصلاح الشريعة الإسلامية بحيث تكون رؤيتها في الحقوق وغيرها متمركزة حول الإنسان بدل التمركز حول الإله[1].

وأما محمد عابد الجابري فإنه يرى أن نقد المواثيق الغربية لحقوق الإنسان بأنها معتمدة على المرجعية الفلسفية والتاريخية لتلك البلاد لا يكفي في إنكار عالمية تلك المواثيق "ذلك لأن بإمكان المنافح عن هذه الحقوق أن يجيب بأن الإعلان عن حقوق الإنسان في الثقافة الغربية كان ثورة في -وعلى- هذه الثقافة نفسها، كان دعوة إلى

(١) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان الغربية (٦٩)، بواسطة: حقوق الإنسان - الرؤية والعالمية والإسلامية والعربية -، مركز الوحدة العربية (١٥٩).

التخلي عـن المعايير السـلوكية والفكرية: الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسـية، التي كانت تكرسـها هذه الثقافة، وبالتالي فالإعلان عن حقوق الإنسـان في الثقافة الغربية كان – من وجهة النظرة هذه – إعلاناً عالمياً"[1].

ثـم يشـير إلى تبنيـه لهـذه الرؤية، ويؤكد عـلى أن" عمليـة التأصيـل في الحقوق الإنسـانية في فكرنـا العربي المعـاصر يجب في نظرنا أن تنصرف إلى إبـراز عالمية حقوق الإنسـان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسـلامية، أعني كونها تقوم على أسـس فلسـفية واحـدة، أمـا الاختلافات فهي لا تعـبر عن ثوابت، وإنما ترجـع إلى اختلاف أسباب النزول، أما المقاصد والأهداف فهي واحدة"[2].

ويختـم حديثـه بالتأكيد على أن الأسـس التي تقـوم عليها حقوق الإنسـان في الإسلام لا تختلف جوهرياً عن الأسس التي تقوم عليها في الثقافة الغربية[3].

وهـذا الاتجـاه يمثل حالة الاسـتلاب الشـديد للثقافـة الغربية، ليـس في مجال حقوق الإنسان فقط، وإنما في مجالات فكرية وفلسفية متعددة.

ويمكننا أن نكشـف عما في تقريره السابق من خطأ في التصور والتحليل بالكشف عـن الاختلافـات الجوهرية بين التصور الإسـلامي والتصور الغـربي في المرجعية وفي الأهداف وفي الحدود وفي المعايير وغيرها من المجالات كما سبق التأكيد عليه.

ثـم إن كثـيراً من المفكريـن الغربيـين أدركوا بوضـوح أن التصور الإسـلامي

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان (١٤٣).
(٢) المرجع السابق (١٤٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٤٤).

لحقوق الإنسان يختلف جذرياً عن التصور الغربي، ولهذا شنوا عليه حملة نقدية عارمة، وأكدوا على أن الإسلام مختلف عما يقررونه في الحرية اختلافاً جوهرياً، وأخذ بعضهم يطالب بتفسير الإسلام مرة أخرى ليكون متوافقا مع معطيات العصر الحديث[1].

ثم إن الجابري نفسه شعر بالاختلاف بين ما تضمنته ظواهر النصوص الشرعية وتعاملاتها وبين الرؤية الغربية المعاصرة عن حقوق الإنسان، ولهذا لجأ إلى التاريخية ليحل التعارض الصارخ بينهما، فادعى أن الشريعة لم تساو بين الرجل والمرأة، ولكن يمكننا أن نزيل ذلك التشريع اعتماداً على المصلحة لا على النص[2]!!

ومن الأمور الغريبة حقا أن الجابري تعامل مع المنتج الغربي بكونه عالمياً سالماً من التأثر بالظروف الاجتماعية الخاصة في حقوق الإنسان بحجة أنه كان ثورة على غيره، وفي الوقت نفسه يزعم أن التشريعات الإسلامية في حقوق الإنسان – فيما يتعلق بالمواريث والزواج والشهادة وغيرها – متأثرة بظروف المجتمع القبلي !! مع أن الإسلام نفسه ثورة على الأوضاع السائدة في ذلك الزمان!!

وأما ما أشار إليه الجابري في سياق تأكيده لعالمية حقوق الإنسان الغربية من أنها كانت ثورة على الأوضاع القائمة، فهذا ليس مبرراً كافياً لإثبات صحة الدعوى، فلا أحد ينكر أن تلك الحقوق كانت ثورة عارمة على الأوضاع القائمة في البلاد الأوربية، ولكنها كانت ثورة قيم ومبادئ خاصة بالحالة الأوربية على قيم ومبادئ

(١) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي (٤٦-٤٧)، والمصطلحات الوافدة وأثرها على هوية الأمة، الهيثم زعفان (٦١-٦٣).

(٢) انظر: الديمقراطية وحقوق الإنسان (٢٣٤-٢٣٦).

خاصة بالحالة الأوربية، ولم يقل أحد أن الثورات الجديدة تحمل دائماً قيماً عالمية، وإنما الأصل في كل الثورات الفكرية والاجتماعية وغيرها أنها تمثل بعداً ثقافياً خاصاً.

ولا أحد ينازع في أن التصور الإسلامي يحمل أسساً عادلة تستحق أن تكون لها العالمية، وتستحق أن تكون لها الريادة والتأثير في حقوق الإنسان، ولا أحد ينكر أن الفكر الغربي يتفق في قدر كبير منها مع التصور الإسلامي، ولكن هذا ليس مبرراً لتذويب الفروق الجوهرية الكثيرة بين التصورين، والادعاء بأن كل الاختلافات لا تشمل الثوابت، فهذه مبالغة وقفز على الأدلة البينة الواضحة.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الذي يذهب إلى أن المواثيق الغربية لحقوق الإنسان لا تتفق مع التصور الإسلامي، ولا يمكن التطابق بينهما؛ لأن الرؤية الغربية ترتكز على الخصوصيات الفلسفية والاجتماعية الأوربية.

والتيار المتبني لهذا الاتجاه في الجملة هو التيار الإسلامي، فقد أدرك الإسلاميون منذ البداية أن ما طرحه الفكر الغربي عن حقوق الإنسان متقاطع مع الرؤية الإسلامية بشكل بين، فبادر كثير منهم إلى معالجة هذا الموضوع، وأكدوا على أن القيم المتعارف عليها الآن تحت عناوين مثل حقوق الإنسان وحرية الشعوب وغيرها؛ هي مبادئ سبق للإسلام أن طرحها وأقرها، ولكن شعروا أنه لا بد من أن تعاد صياغتها من جديد على أساس المعيار الإسلامي، لتصبح جزءاً من المشروع الحضاري العالمي الذي يطرحه الفكر الإسلامي المعاصر، فكان لكثير من العلماء والمفكرين المعاصرين مساهمات عدة في إجلاء هذا الجانب والتأكيد عليه، ورسم صورة الخريطة الإسلامية

عن حقوق الإنسان وحرياته[1].

ومن أبرز مظاهر الاهتمام الإسلامي بحقوق الإنسان وحرياته، والتي تمثل أهم الجهود في مواجهة المواثيق الغربية: السعي إلى صياغة لوائح ومواثيق عامة لحقوق الإنسان من الوجهة الإسلامية، ومن أبرز تلك اللوائح: إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، الصادر عن رابطة العالم الإسلامي، سنة ١٩٧٩م، والبيان الإسلام العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن المجلس الإسلامي الأوربي في لندن، سنة ١٩٨٠م، والبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عن المجلس نفسه، سنة ١٩٨١م، ومشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، وقد قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف، سنة ١٩٨٩م، وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر سنة ١٩٩٠م.

وهذه المواثيق متفاوتة فيما بينهما في درجة القرب والعبد من التصور الإسلامي الأصيل؛ نتيجة لاختلاف القائمين عليها في تصوراتهم ومواقفهم.

وقد اختلفت مسارات الإسلاميين في الموقف من المواثيق الغربية لحقوق الإنسان، بين من هو رافض لها جملة وتفصيلاً، وبين من هو مفصل ومفرق بين ما هو موافق للرؤية الإسلامية وما ليس كذلك[2]، وقد قدم الإسلاميون دراسات نقدية عدة لتلك المواثيق، تناولتها من جهات عدة: من جهة المرجعية والأهداف والمصطلح

(١) انظر: الفكر الإسلام المعاصر والتحديات، منير شفيق (٩٨).

(٢) انظر في مواقف الإسلاميين من مواثيق حقوق الإنسان: حقوق الإنسان - الرؤية العالمية والإسلامية والعربية، مركز الوحدة العربية (٨٣، ١٥٧).

نفسه- حقوق الإنسان، والمعايير وغيرها.

وكذلك اختلف الإسلاميون في الرؤية التي يرون أنها تمثل التصور الإسلامي أو تقاربه، وبعضها كان قريباً من بعض، وبعضها قارب الرؤية الغربية قاب قوسين أو أدنى.

إلا أن أكثرهم اتفق على قاعدة مشتركة، وهي أن الحقوق والحريات في الإسلام مختلفة عن التصور الغربي، ومن ثم ضرورة الاحتفاظ بتلك الخصوصية وعدم التفريط فيها، وليس معنى ذلك الانفصال عن العالم وعدم الاشتراك معه في أي ميثاق، وإنما غاية ما يعني ألا يتم القفز على الخصوصيات الإسلامية المكونة لهويات المجتمعات المسلمة بحجة الأخذ بما اتفق عليه العالم، فكما أنه يحق لكل الكيانات الحية في العالم أن تحافظ على خصوصياتها، وأن تطالب بعدم فرض ما يقدح في هويتها ويصادم مبادئها؛ فإن العالم الإسلامي يحق له ذلك؛ لأنه كيان حي عملاق، وهو من أكثر الكيانات حيوية وأهمية في العالم.

تقييم إنتاج الإسلاميين في الحقوق والحريات:

قدم الإسلاميون الكثير من الجهود في معالجة قضية حقوق الإنسان وحرياته، بناءً للرؤية الإسلامية ونقداً للرؤية الغربية، وهي بلا شك جهود ثرية وخصبة، تضمنت أفكاراً مبتكرة وآراء محترمة، ولكنها تحتاج إلى مزيد من التطوير والإثراء، ومن سبل ذلك: معالجة الأخطاء المنهجية والفكرية التي وقع فيها بعض الإسلاميين والسعي إلى إصلاحها وتفاديها.

ومن تلك الأخطاء: الانطلاق من بوابة الدفاع، حيث أدخل الفكر الإسلامي في حالة من الضعف أمام الضغط الحضاري الغربي، فكثير من الدراسات الإسلامية عن حقوق الإنسان وحرياته لم يعد الهدف الأول لها هو الكشف عن خريطة التصور الإسلامي ولا إيضاح معالمها، وإنما أمسى الهدف الأول لها هو محاولة تبرئة الإسلام من النقص ومن التهم التي وجهت إليه. والاستغراق في حالة المدافعة يمثل عرقلة ضخمة لبناء المشروع الإسلامي.

ومن تلك الأخطاء: الوقوع في المحاكاة للمواثيق الغربي، فنتيجة لحالة الضعف التي أصيب بها الفكر الإسلامي أمام الفكر الغربي، فمن سلم من المراوحة في خانة الدفاع، لم يسلم من الوقوع في المحاكاة للمنتج الغربي، فقد بات كثير من المعالجات الإسلامية لحقوق الإنسان وحرياته تسلك المسارات نفسها التي سارت فيها المواثيق الغربية، وتتطرق للموضوعات نفسها، وبالترتيب نفسه، وبالتقسيم والتفريع ذاتيهما، بل الصياغات أحياناً، وانتهى الهدف ببعض تلك الدراسات إلى إثبات أسبقية

الإسلام، وأنه مناظر للفكر الغربي، فأخذ المواد نفسها وطعمها بنكهة إسلامية.

مع أن الرؤية الإسلامية مختلفة عن غيرها في سعة مجالات الحقوق وفي الكيانات التي تستوعبها، وفي القوانين التي تحكمها، كما سبق التأكيد عليه وكما سيأتي في الحديث عن المكونات الأساسية للحرية في الإسلام.

ومن تلك الأخطاء: الضعف الشديد في التعاطي مع المادة التراثية والمخزون الشرعي المتعلق بالحقوق والحريات، فكثير من تلك الدراسات أغفلت نصوصاً شرعية مهمة تؤسس لحقوق الإنسان وحرياته، وبعضها أخذ يستدل بنصوص لا علاقة لها بما يريد إثباته؛ نتيجة لضعف التصور لمدلول النصوص ومراداتها، وفضلاً عن ذلك فبعضها أخذ يعتمد على نصوص ضعيفة وغير موثوقة في بناء الرؤية الإسلامية.

ولأجل ذلك الضعف تبنى كثير من الباحثين مواقف وآراء مخالفة تمام المخالفة لدلالات النصوص الشرعية ومقتضياتها.

ومن تلك الأخطاء: غياب الصبغة القانونية الملزمة، فمع كثرة ما كُتب عن حقوق الإنسان وحرياته في الفكر الإسلامي، ومع عدد اللوائح والمواثيق فيه إلا أنها ما زالت فاقدة للصيغة القانونية الملزمة، التي تلزم كل الحكومات والمؤسسات الإسلامية، وتجعل مخالفها أو من لا يلتزم بها معرضاً للمحاكمة والمحاسبة.

ومن تلك الأخطاء: غياب نموذج الدولة الإسلامية الواقعي الذي تحترم حقوق الإنسان ويلتزم بها، ولا يغلب عليه المصالح الشخصية ولا الرغبات الفردية،

وإنما يخضع خضوعاً تاماً لمبادئ الإسلام وقوانينه في حقوق الإنسان وفي غيرها.

وغيـاب ذلـك النمـوذج يعد أحـد أهم النواقـص في المشروع الإسـلامي عن حقوق الإنسان؛ لأن أي مشروع يحمل قدراً من المبادئ والقوانين إن لم يطبق في أرض الواقع فلن يكون له من التأثير ما يؤسس لرؤية إصلاحية عالمية.

البناء الثالث: موضع الحرية من خريطة الإسلام

❁ خريطة الإسلام..هل هي قابلة للتعديل؟!

في بداية الحديث عن موضع الحرية من خريطة الإسلام يبدو أنه من المهم الحديث عن قضية منهجية تساعدنا بشكل كبير على سلوك الطريق الأمثل في تحديد مواضع المبادئ والقيم التي تقوم عليها عملية الإصلاح المعاصر للفكر الإسلامي.

فالإسلام ليس مجرد أحكام مبعثرة يطلب من الناس الالتزام بها، ولا هو مجرد قطع متناثرة على الأرض يمكن للإنسان أن يحركها كيف يشاء، وليس هو عبارة عن طوابق يمكن أن يفصل بعضها عن بعض، وإنما هو عبارة عن بنيان مرصوص ومتكامل ومتناسق في أجزائه، وكيان متداخل في مكوناته، وكل لبنة فيه موضوعة في موضعها الأكمل بحكمة وعناية، فالمشرع الحكيم في بنائه للمنظومة الإسلامية لم يكتف بمجرد تقرير الأحكام التشريعية فحسب، وإنما اهتم أيضاً برسم صورة دقيقة لخريطة تلك الأحكام، بحيث تكون كل قطعة فيها موضوعة في المكان الأتقن والأجمل.

فالله سبحانه الذي أبدع في خلق الكون، وأتقن صنعة كل جزء منه، وقدر فيه كل شيء تقديراً، هو الذي أتقن بيان خريطة الإسلام وأحكم رسم صورتها الهرمية، وقدر فيها كل شيء تقديراً.

إن قوة الإسلام وجماله وتميزه ليس في أحكامه التشريعية فحسب، وإنما في بنائه الجميل وخريطته المرسومة بإتقان، فأصبح لها رونقاً وجمالاً لامعاً.

فنحن مع الإسلام لسنا مع مواد قانونية منفصل بعضها عن بعض،وإنما أمام خريطة ضخمة، أمرنا بالإبقاء على معالمها والالتزام بحدودها وإشاراتها، فكما أنه يجب علينا نحن المسلمين التمسك بأحكام الشريعة، فإنه يجب علينا الاحتفاظ بخريطة الإسلام كما رسمها الرسول ﷺ فلا نضيف إليها شيئاً ولا نلغي منها جزءاً، ولا نغير من أماكن أجزائها.

وفهم خريطة الإسلام مبني بشكل أساس على تحديد الهدف الأول من رسالة الدين، وهو بلا شك تحقيق العبودية لله في الأرض، كما تضافرت الأدلة الكثيرة على ذلك، وعلى ترتيب أولويات الدين التشريعية، ومعرفة مرتبة كل واحدة منها، ومتى ما وقع الخلل في فهم الغاية الأولية من رسالة الإسلام أو الخلل في ترتيب أولوياته التشريعية، فإن الخلل سيقع لا محالة في صورة الخريطة التي رسمها النبي ﷺ.

إن عملية فهم الإسلام وفهم الحقيقة الكلية الجامعة لتعاليمه بالغة الأهمية والضرورة، ولكنها في الوقت نفسه خطرة جداً، إنها عمل كبير وعظيم، ولكنها في غاية الحساسية؛ إذ صحة هذا التصور وخطؤه له أبعاد على أجزاء الدين وطبيعة العلاقة بينها، فإذا كان هذا التصور خاطئاً فستكون النظرة إلى خريطة الإسلام وبنيانه الهرمي خاطئة[١].

---

(١) انظر: خطأ في التفسير، وحيد الدين خان (٢٥٦).

ومع أن الشريعة بينت الهدف الأول منها بشكل ظاهر جداً، ورسمت الترتيب الهرمي لأولوياتها بوضوح، إلا أن الخطأ في تحديد ذلك قد حصل من بعض الباحثين، وذلك راجع إلى أسباب كثيرة، ومن أهمها: الدخول إلى فهم الإسلام من نافذة إصلاح الخطأ الجزئي والاستغراق فيه، أو الدخول من نافذة الدفاع عن الإسلام ضد تهم مخالفيه له، أو الدخول من نافذة ضغط اللحظة الراهنة.

فهذه الأسباب أو بعضها تجعل الذهن يتوجه إلى ما يناسبها في خريطة الإسلام، وتعطي له الأولوية، وتؤدي إلى صياغة مفهوم للإسلام وأهدافه وترتيب أولوياته على النسق الذي ينسجم معها.

ولا يكاد يجد المرء صعوبة في الوقوف على الأمثلة الواقعية التي تكشف عن بعض معالم الخطأ في فهم رسالة الإسلام وتحديد معالم خريطته، وقد تميز عصرنا الحاضر بكثرة الكتابات التي تتحدث عن فهم حقيقة الإسلام، وعن رسالته في الوجود، وعن مقوماته وخصائصه وأولوياته، واشترك في ذلك أطياف مختلفة من الإسلاميين والمستشرقين وغيرهم، وقدمت رؤى وأفكاراً مختلفة حول الموضوع، وحصل ما يمكن أن يسمى "فوضى تفسير الإسلام".

فحين رأى بعض الإسلاميين ما يعانيه العالم الإسلامي من التخلف الحضاري والانحطاط النهضوي، وأراد إصلاح ذلك، ذهب إلى قضية عمارة الأرض وجعلها تمثل الهدف الأول لرسالة الإسلام، وانتهى إلى أن وظيفة الإنسان الأولى في الحياة التي وجد من أجلها هي إنشاء الحضارة فيها، وأن مهمة الإسلام الأولى هي صناعة الإنسان.

وحين وقف بعض الإسلاميين على حجم الركون المعرفي والحضاري والاجتماعي، وأراد تخليص أمته مما تعانيه، توجه إلى قضية التغيير، وأعلى من منزلتها، وكأنه يجعلها الغاية الأولى لرسالة الإسلام، وأن الله إنما بعث رسوله من أجل إحداث التغيير في المجتمعات المختلفة.

وحين واجه بعض المفكرين الإسلاميين بنية جامدة في العالم الإسلامي أغلقت باب الاجتهاد وضيقت طرق العلم والمعرفة، وأنكرت على العقل دوره في فهم الدين واستنباط الأحكام، وأراد حل هذه المعضلة؛ لم يقف بالعقل عند حدود المعقولة، وإنما تجاوز به منزلته وبوأه درجة عالية من الحجية تفوق حجية نصوص الشريعة.

وحين وقف بعض المصلحين على حجم الانحراف السياسي الذي عشعش في المجتمعات الإسلامية وفتك بها، وأراد تخليص أمته مما هي فيه أخذ يقول إن الغاية الأولى من رسالة الإسلام هي الثورة على الأنظمة السياسية الظالمة وإرجاع الحقوق إلى أهلها، وتأسيس نظام إسلامي رشيد.

والأساس المشترك بين كل تلك التصورات هو محاولة تفسير رسالة الإسلام الأولية بأمر صحيح شرعاً، ولكنه لا يمثل الهدف الأول للإسلام، وليس هو الميزان التي تحكم به خريطة الإسلام.

فليس هناك من شك في أن عمارة الأرض أو ضرورة التغيير أو اعتبار العقل في المعرفة أو أهمية النظام السياسي أمور مرادة للشريعة، وهي داخلة ضمن نطاق خريطته، ولكنها لا تمثل الغاية الأولى لرسالة الإسلام، وليست هي حكمته الجامعة،

ولا تعد القصد الأول للمسلم في الحياة.

فموضع الإشكال إذن في تلك التفاسير ليس في كونها صحيحة في نفسها، ولا في كونها جزءاً مهماً من خريطة الإسلام، ولا في ضرورة التركيز عليها والاهتمام بها وتسليط الأضواء عليها وحث الهمم على معالجتها، ولا في استعمال الألفاظ القوية في الدعوة إليها، كل هذه الأمور ليست هي محل الإشكال، وإنما محله في وضعها في غير موضعها من خريطة الإسلام، وجعلها في منزلة أعلى مما هي عليه، وفي استعمال الألفاظ التي توهم بكونها تتبوأ رأس الهرم في الإسلام.

وخطورة تلك التفاسير ترجع إلى أنها تتعلق بالحقيقة الكلية الجامعة لرسالة الإسلام، وليست هي كالخطأ في فهم جزئية من الجزئيات، كمثل الخطأ في حكم تارك الصلاة أو في حكم تحية المسجد، وإنما خطأ كلي يتعلق بتحديد البنية الهرمية لهيكل الدين وروحه، ومعلوم أنه إذا تغيرت وجهة النظر في تصور الحقيقة الكلية فإن ذلك يؤثر في حيثية الأجزاء وترتيب درجاتها[1]، فتصبح بعض الأجزاء في غير محلها من الخريطة، إما صعوداً إلى الأعلى إذا كانت منسجمة مع الهدف الأول، وإما نزولاً إلى الأسفل إذا لم تكن كذلك، وفي كل الحالين لن تبقى صورة خريطة الإسلام كما هي، فلو عمد شخص ما إلى هيكل عظمي - وليكن هيكل فيل مثلاً- فلم يضف إليه شيئاً ولم يلغ منه جزءاً، ولكنه غير مواضع أجزائه، فهل تبقى صورة الفيل كما هي أم تتغير ويحصل الاضطراب في شكله؟!!، فكذلك الحال فيمن غير ترتيب خريطة الإسلام، ورفع بعض أجزائها حتى جعلها تتبوأ رأس الهرم أو أنزل بعض الأجزاء عن مكانها

(١) انظر: خطأ في التفسير، وحيد الدين خان (٢٣٤).

المحدد، فإن ذلك سيغير من صورة خريطة الإسلام وشكلها لا محالة.

فتلك التفاسير تقدم تصوراً للدين يحتوي على جميع أجزائه، ولكنها قد انحرفت عن مكانها الأصلي، ورتبت فيه جوانب الدين ترتيباً خاضعاً لظروف استثنائية وليست هي الظروف المطلقة التي بنت عليها الشريعة رؤيتها وترتيبها.

وليس هناك من ريب في أننا في هذا العصر نحتاج احتياجاً ضرورياً إلى تحديد التصورات الإسلامية بشكلها الصحيح، ومضطرون إلى الكشف عن خريطة الإسلام كما رسمها النبي ﷺ، وإزالة كل ما علق بها من شوائب عبر التاريخ، فهي طوق النجاة التي يخلصنا من أمواج الفكر الإنساني العاتية، وهي البوصلة التي تدلنا على المسارات الصحيحة في متاهات التيه الإنساني، ولكننا نحتاج مع ذلك إلى أن نتخلص من كل النوافذ التي تؤدي بنا إلى الوقوع في خطأ فهم الحقيقة الكلية الجامعة للإسلام.

وقد نبه الأستاذ سيد قطب إلى ضرورة هذا الأمر، وأكد على أننا في عملية الكشف عن خريطة الإسلام يجب علينا أن لا "نستحضر أمامنا انحرافاً معيناً من انحرافات الفكر الإسلامي أو الواقع الإسلامي. ثم ندعه يستغرق اهتمامنا كله، بحيث يصبح الرد عليه وتصحيحه هو المحرك الكلي لنا فيما نبذله من جهد في تقرير خصائص التصور الإسلامي ومقوماته... إنما نحن نحاول تقرير حقائق هذا التصور في ذاتها، كما جاء بها القرآن الكريم، كاملة شاملة متوازنة متناسقة، تناسق هذا الكون وتوازنه...

ذلك أن استحضار انحراف معين، أو نقص معين، والاستغراق في دفعه وصياغة حقائق الإسلام للرد عليه؛ منهج شديد الخطر، وله معوقاته في إنشاء انحراف جديد في التصور الإسلامي لدفع انحراف قديم، والانحراف انحراف في كل الأحوال"[١].

وسواء اتفقنا على أن سيد قطب نفسه استطاع النجاح في تحقيق هذه المنهجية أو أنه وقع ضحية ما حذر منه، إلا أن ما نبه إليه يبقى قضية محورية بالغة الأهمية والخطورة.

إن أول قضية يجب أن نلتزم بها في الكشف عن خريطة الإسلام هو التفريق بين حقيقة الهدف الذي جاء الإسلام لتحقيقه، والذي يمثل روح رسالة الإسلام وفكرته الجامعة وبين مقتضيات ذلك الهدف ومستلزماته، وقد تضافرت النصوص الشرعية كثرة على أن الهدف الأول - والتعبير بالأول يعني أن هناك أهدافاً أخرى ولكنها ليست أولية- هو تحقيق العبودية لله تعالى في الأرض وتصحيح العلاقة بين الإنسان وربه، وليس من شك في أن هذه الرسالة تقتضي بالضرورة إصلاح حياة الإنسان في الأرض وضبط علاقته بالكون، ودعوته إلى عمارة الأرض والتغيير من الأحوال الفاسدة، ونحو ذلك، لكن هذه الأمور كلها تبقى مقتضيات للهدف الأول، وليست أعلى منها ولا مساوية للهدف الأول.

إن الإحساس بأهمية الفكرة وضخامة الانحراف فيها وسعة الآثار المترتبة عليها لا يبرر لنا في محاولة إصلاحها أن نرفعها فوق المنزلة التي لها في الشريعة، ولا

(١) خصائص التصور الإسلام ومقوماته (١٧).

يبرر لنا أن نغير مكانها من خريطة الإسلام، فلو افترضنا أن زمنا من الأزمان شاع فيه الزنى مثلاً، فأرادت طائفة إصلاح هذا الخلل وجعلت ذلك من أولوياتها.. فلها الحق أن تجعل ذلك هدفاً أولياً لها، بل قد يجب عليها ذلك، ولكن لا يحق لها أن تصور للمتلقين أن الهدف الرئيس لدعوة الرسول هي محاربة الزنى، وأن الله تعالى إنما أرسل الرسل لتحقيق هذا الهدف؛ لأن ذلك مخالف لدلالات شرعية ظاهرة.

وأساس الخلل المنهجي في تلك الدعوة يرجع إلى عدم التفريق بين الحالة الاستثنائية وبين الحالة الأصلية في الشريعة، ففي حال الانحراف والابتعاد عن الحق يجب أن تقوم خطابات تجعل من أولوياتها إصلاح الخلل الواقع ومحاربة السبل المؤدية إلى حدوثه مرة أخرى، ولكن ذلك يختلف عن الحالة الأصلية التي يجب فيها مراعاة دلالات الشريعة نفسها من غير اعتبار شيء آخر.

وهذا راجع إلى أن البعض لا يفرق بين الأولويات التي يجعلها هو لمشروعه الخاضع لظروف تاريخية واجتماعية محددة وبين الأولويات التي جاءت الشريعة نفسها لتحقيقها في الوجود، فيجعل أولويات مشروعه الزمني هي أولويات الإسلام!، وهنا يكمن الخطر والتجاوز في فهم خريطة الإسلام.

ولا تحجير على أن من أراد من المصلحين تحديد الأولويات التي يراها أحق بالاهتمام والإصلاح في العالم الإسلامي من حيث الأصل، سواء كانت تلك الأولويات دعوية أو فكرية أو عقدية أو اجتماعية، وينبغي على العاملين في حقل الفكر الإسلامي تفهم هذا التنوع، بل تأييده ودعمه، وسيكون الحوار مقتصرا حول

الحديث عن صحة ما تم تحديده من الأولويات وهل هي فعلاً كذلك فقط، ولكن لا يحق أن ترفع تلك الأولويات لتصبح هي أولويات رسالة الإسلام من حيث هو.

۞ أين هي الحرية من خريطة الإسلام ؟!

مر التأكيد في أثناء البحث على أن لفظ الحرية بالمعنى المعاصر المستورد من العقل الغربي لم يكن مستعملاً في اللغة العربية ولم يكن معروفاً فيها، وعلى هذا فليس غريباً ألا يوجد في نصوص الشريعة الإسلامية نص مباشر في الدلالة عليه؛ لأنها معتمدة في بيانها على مقتضى ما تعرفه العرب من لغتها، ولفظ الحرية بالمفهوم المعاصر لم يحدث في الأوساط العربية والإسلامية إلا في القرن الثالث عشر الهجري.

وهذه الحال ليست خاصة بلفظ الحرية فقط، وإنما هو شامل لكل المصطلحات والمفاهيم الحديثة، والمولدة في وقتنا الحاضر، كمصطلح القانون والمواطنة والدولة المدنية وغيرهما.

وكون الشريعة لم تستعمل لفظ الحرية بالمفهوم المعاصر لا يعني أنها لم تتضمن من المعاني ما يستوعب جميع المفردات الداخلة ضمن نسق المفهوم المعاصر للحرية، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فقد اشتملت نصوصها على ما يفوق المفهوم الغربي للحرية ويزيد عليه تأصيلاً ووضوحاً في الرؤية واتساعاً في الدوائر والمجالات كما سيأتي التنبيه إليه، فالمادة المعرفية المتعلقة بقضايا الحرية في نصوص الشريعة مادة ضخمة وغزيرة وثرية، وهي كفيلة بتقديم رؤية كاملة وناضجة في تلك القضايا المختلفة.

وأسهل طريقة نستطيع من خلالها التعرف إلى منزلة الحرية من الإسلام هي أن نقوم باستعراض القيم والمضامين التفصيلية التي جاءت بها الشريعة في أنواع الحريات، فلو قمنا باستقراء النصوص الشرعية فإنا نجدها تتضمن كماً كبيراً يبلغ المئات من النصوص التي تعالج موضوعات داخلة في نطاقات الحرية التي خاض فيها الفكر الغربي المعاصر، كالحرية القدرية والحرية النفسية (الذاتية) والحرية الشخصية والحرية الدينية والحرية السياسية والحرية في التعبير عن الرأي، وغيرها من الأنواع.

وقد اختلفت معالجة النصوص الشرعية لهذه الأنواع، فهي إما أن تكون تشريعاً لمضمونها أو أمراً بها أو نهياً عن انتهاكها أو تحذيراً من تجاوزها أو تنبيهاً إلى قدرها أو حديثاً عن فضلها وشرفها أو تأكيداً على قيمتها، وسيأتي الكشف عن هذه المعاني كلها بشكل مفصل في أثناء البحث.

وهذا الحضور الكثيف للمضامين المتعلقة بالحرية يكشف عن منزلتها في الإسلام ويدل على أنها تتبوأ فيه مكانة عالية، ومحلاً رفيعاً، وموضعاً سامياً.

ولما كانت الحرية عالية القدر في الشريعة الإسلامية فإنها سعت إلى الحفاظ عليها وحمايتها والاعتناء بها، وقد كان ذلك من جانبين:

الأول: الجانب الوجودي، والمراد به أن الشريعة اعتنت بكل ما يبني مفاهيم الحرية وراعت كل ما يؤدي إلى تعمقيها، وحافظت على كل ما يؤسس مضامينها في المجتمع المسلم على أكمل وجه.

الثاني: الجانب العدمي، والمراد به أن الشريعة سعت إلى إلغاء كل ما يقدح في

الحرية، ومنعت كل المضامين التي تؤدي إلى اختراقها وحاربت كل ما يؤدي إلى تجاوز حدودها، وحرمت جميع ما يفضي إلى انتهاك قيمتها.

❁ الأصول التي تأسست عليها مكانة الحرية في الإسلام:

التأمل في المنظومة الإسلامية والتعمق في دراسة أصولها وفروعها ومقاصدها يوصل الباحث بسهولة إلى أن الإسلام لا بد أن يعلي من شأن الحرية ويرفع منزلتها، وأنه لا بد أن يدافع عنها؛ لأنه كيان لا يمكن أن يتحقق في الوجود على الوجه الأكمل إلا مع وجود الحرية، ولا يتسنى لأحكامه وتشريعاته أن تطبق بشكل أكمل إلا مع الاتصاف بالحرية، فالإسلام بتشريعاته وأحكامه مرتبط بالحرية ارتباطاً وثيقاً.

ويمكننا أن نبرهن على صحة الكلام السابق بأمور عدة، ولكنن سنقصر هنا على الكشف عن علاقة الحرية بثلاث قضايا لها مكانة كبيرة في الإسلام، وهي: قضية التوحيد وقضية الكرامة الإنسانية، وقضية عمارة الأرض.

١. علاقة الحرية في الإسلام بقضية التوحيد:

بلغت البشرية قبل بعثة النبي ﷺ درجة كانت من أحط أدوار التاريخ، ومن أقبح صوره منظراً[1]، "وكان الإنسان في هذا القرن قد نسي خالقه، فنسي نفسه ومصيره، وفقد رشده، وقوة التمييز بين الخير والشر، والحسن والقبيح، وقد خفتت دعوة الأنبياء من زمن، والمصابيح التي أوقدوها قد انطفأت من العواصف التي هبت بعدهم أو بقيت، ونورها ضعيف ضئيل لا ينير إلا بعض القلوب فضلاً عن البيوت

(١) انظر في شرح ذلك مفصلًا: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي (٤٧-٨٠).

فضلاً عن البلاد"[1].

وانتهت البشرية في تلك المرحلة إلى حالات متدنية على جميع الأصعدة، فقد بلغ الانحلال الاجتماعي مداه، واستحكمت الجهالة على عقول الناس، وشاعت فيهم الفواحش والقبائح في شرق الأرض وغربها، و"قد بلغت الوثنية أوجها في القرن السادس، فقد كان عدد الآلهة في "ويد" ثلاثة وثلاثين، وقد أصبحت في هذا القرن ٣٣٠ مليون. وقد أصبح كل شيء رائعاً وكل شيء جذاباً وكل مرفق من مرافق الحياة إلهاً يعبد.. وهكذا جاوزت الأصنام والتماثيل والآلهة والإلاهات الحصر وأربت على العد، فمنها أشخاص تاريخية، وأبطال تمثل فيهم الله-زعموا- في عهود وحوادث معروفة، ومنها جبال تجلى عليها بعض آلهتهم، ومنها معادن كالذهب والفضة تجلى فيها إله، ومنها نهر الكنج الذي خرج من رأس "مهاديو" الإله، ومنها آلات الحرب وآلات الكتابة وآلات التناسل وحيوانات أعظمها البقرة والأجرام الفلكية وغير ذلك، وأصبحت الديانة نسيجاً من خرافات وأساطير وأناشيد وعقائد وعبادات ما أنزل الله بها من سلطان، ولم يستسغها العقل السليم في زمن من الأزمان"[2].

وأما العرب فهم لا يختلفون عند الأمم المحيطة بهم، فقد كان دينهم العام هو الشرك بالله، والتعلق بالأصنام والحجار والأشجار، والتعلق بها والخضوع لها، وربط الآمال بها، وتعددت لديهم الآلهة وكثرت أشكالها وأصنافها وأسماؤها، ولا يكادون يقدمون على شيء من شؤون حياتهم إلا بعد مشاورتها وإنزال حوائجهم بها.

(١) المرجع السابق (٤٧).
(٢) المرجع السابق (٦٤).

وانتهت البشرية في أغلبها إلى الإغراق في الخرافات والخضوع للأساطير والبعد عن مقتضى العقل والفطرة، وأصبحت أسيرة للأوهام ولِمَا تمليه عليه عقول الكهنة والسحرة، وباتت مسلوبة الإرادة والعقل أمام تكهناتهم، وتجبّر الإنسان على أخيه الإنسان وتسلط الأقوياء على الضعفاء والأغنياء على الفقراء، وقطع الكهنة والسدنة الطريق بين الناس وبين ربهم فأصبحوا هم الوسطاء، الذين لا يمكن للإنسان أن يصل إلى ربه إلا عن طريقهم وبالتعلق بهم والخضوع لأشخاصهم، فكانت البشرية بحق تعاني وطأة " العبودية الشاملة" التي استوعبت كل مفاصل الحياة وصيرتها فاقدة للعقلانّية والكرامة الإنسانية.

وكانت هذه العبودية الشاملة من أقوى ما صَرَف البشرية عن أداء وظيفتها العليا وهدفها الأسمى في هذه الحياة، وهو إخلاص التوحيد والعبودية لربها، ومن أعتى ما أفسد عليها تعلقها بخالقها، ومن أصلب العقبات التي تقف في طريق إصلاحها.

وحين كانت المهمة الأولى للرسل هي إرجاع الناس إلى عبوديتهم لله وإخضاعهم لربهم وخالقهم، فهذا يعني أن من أوجب المهمات على الرسل الكرام هو تخليص الإنسان من جميع أنواع الاستبعاد التي كانت مسيطرة عليه وتحريره من كل أصناف العبودية التي كان يعيشها؛ إذ لا يمكن أن يتحقق التوحيد لله على الوجه الأكمل إلا بإزالة كل تلك الأصناف والأنواع.

فكانت الدعوة إلى التوحيد تمثل بحق ثورة مدوية على أنواع الاستبداد المسيطرة على عقول الناس، وتحرراً شاملاً للروح الإنسانية من براثن الاستعباد، وانقلاباً كاملاً على أصناف الرق والعبودية التي انغمست فيها الإنسانية، إن الدينونة لله بالتوحيد " تحرر البشر من الدينونة لغيره، وتخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، وبذلك تحقق للإنسان كرامته وحريته الحقيقية، هذه الحرية وتلك اللتان يستحيل ضمانهما في ظل أي نظام آخر غير النظام الإسلامي يدين فيه الناس بعضهم لبعض بالعبودية، في صورة من صورها الكثيرة"[1].

إن دعوة التوحيد في المفهوم الإسلامي تعني الدعوة إلى محاربة كل صنوف الاستعباد التي يمكن أن تنزل بالإنسان، فهي تعني الثورة على خضوع الإنسان للإنسان، سواء كان هذا الإنسان صالحاً أو كاهناً أو ساحراً أو والياً أو أميراً أو ملكاً، وتعني الثورة على خضوع الإنسان للخرافات والأساطير وتعني الثورة على خضوع الإنسان لملذات الدنيا وشهواتها.

إن الإسلام حين يجعل التوحيد لله وحده "يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ويعلن تحرير الإنسان، بل يعلن « ميلاد الإنسان ».. فالإنسان لا يولد، ولا يوجد، إلا حيث تتحرر رقبته من حكم إنسان مثله، وإلا حين يتساوى في هذا الشأن مع الناس جميعاً أمام رب الناس"[2]، وإعلان توحيد الله في البشر معناه"إعلان تحرير الإنسان: تحريره من الخضوع والطاعة والتبعية والعبودية لغير

---

(١) في ظلال القرآن (٤/ ١٩٣٩).

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب (٢/ ٨٩١).

الله، تحريره من شرع البشر، ومن هوى البشر، ومن تقاليد البشر، ومن حكم البشر، وإعلان ربوبية الله للعالمين لا يجتمع مع خضوع أحد من العالمين لغير الله"[1].

إن التوحيد الناصع لا يمكن أن يتعايش مع أي نوع من أنوع الاستعباد، وعقل الموحد لا يمكنه أن يحتمل أي لون من أنواع الطغيان والاسترقاق، إن الإسلام واستعباد الإنسان لغير الله ضدان، ولا يمكن أن تكتمل نصاعة الإسلام والتوحيد إلا بعد التخلص من ذلك الضد الحقير، فحصول الحرية والتحرر في قلب الإنسان وفي حياته نتيجة ملازمة لحصول توحيد الله في قلبه.

إن الإسلام لا يمكن ممارسته على الوجه الأكمل في ظل العبودية والخضوع لغير الله، ولا يمكن ممارسة الإسلام بنصاعته في ظل خضوع الإنسان للإنسان ولا في ظل خضوع القلب للحياة والدنيا وتعلقه بها، ولا يمكن ممارسته في ظل وجود الوسائط البشرية بين الله وبين خلقه.

ولأجل هذا قام الإسلام بمحاربة كل أصناف العبودية لغير الله، وسعى إلى التضييق على منابعها، وسد ذرائعها؛ حتى يمكن للإنسان أن يحقق الاستقلال والتحرر الكامل من كل صنوف الاستعباد التي أضرت بعقله وروحه وأفسدت عليه علاقته بربه.

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٣٤٦)، وانظر: العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب (٣٧)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٥١-٥٧).

ومن خلال العرض والتحليل السابق نكتشف أن للحرية مفهوماً خاصاً في التصور الإسلامي، وهو مع ذلك عالي الأهمية وكبير القدر، فالإصلاح الإسلامي في قضية الحرية شمل تصحيح المفهوم وتعديله وشمل أيضاً إنزاله منزلة أخرى متناسبة مع مكونات خريطة الإسلام الكبيرة.

٢. علاقة الحرية في الإسلام بالكرامة الإنسانية:

كرامة الإنسان وتكريمه قضية عالية الأهمية في الشريعة الإسلامية، وتقتضي الضرورة العقلية أن تولي الشريعة تلك الكرامة قدراً كبيراً من الاهتمام، وأن تقوم بالحفاظ عليها وتعزيزها والإعلاء من شأنها؛ لأن الإنسان هو المخلوق الذي سيقوم بمهمة شريفة وعظيمة، تبرأت منها السماوات والأرض والجبال لما لها من العظمة والخطورة، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[الأحزاب:٧٢]، وهي أمانة التكليف والأوامر والنواهي، وما يستتبعها من الثواب والعقاب[1].

وإذا كان الإنسان سيقوم بهذه المهمة، التي هي مع صعوبتها أشرف مهمة وأكرم وظيفة، فلا بد أن يكون من سيقوم بها في أعلى درجة من التكريم وأرفع منزلة من التقدير.

ولأجل هذا كانت قضية تكريم الإنسان وإكرامه قضية واضحة في نصوص

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٤٨٩).

الشريعة الإسلامية، ومن أوضح الدلالات على ذلك: التصريح بتكريم الإنسان، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[الإسراء:٧٠].

ومن ذلك: التنصيص على أن الإنسان مخلوق بيدي الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص:٧٥]، فالله تعالى في هذه الآية يظهر لإبليس قبح فعله وشناعة تصرفه حين لم يلحظ الميزة الربانية التي جعلها الله لآدم وهو كونه مخلوق بيدي الرب سبحانه وتعالى، وهذه قمة التفضيل والتكريم.

ومن معالم التكريم الإلهي للإنسان: الإعلان الإلهي عن خلق الإنسان، وهذا لم يكن لغيره من المخلوقات، وكذلك تعليم الإنسان الأسماء كلها حتى فاق بذلك الملائكة الكرام، وقد تضمن هذه المعالم التكريمية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[البقرة:٣٠-٣٢].

ومن معالم التكريم الإلهي: إضافة روح الإنسان إلى الله تعالى مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[الحجر:٢٩]، وهذه الإضافة لا تكون إلا في مقام التشريف والتكريم، فالله تعالى لم يضف إليه

شيئاً في القرآن إلا في مقام التشريف أو التعظيم، كما قال تعالى عن ناقة صالح: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾[الشمس:١٣]، وكما قال عن البيت الحرام: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[الحج:٢٦]، وكما قال الله تعالى عن النار: ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ﴾[الهُمَزة:٦].

فهذه الدلالات وغيرها[1] تدل على أن الإنسان من أفضل مخلوقات الله تعالى وأعلاها قدراً وأقواها شأناً، حتى ذهب بعض العلماء إلى أن صالحي البشر أفضل من جنس الملائكة، مع أن هناك من العلماء من خالف في ذلك، وهي من القضايا التي طال فيها الخلاف كثيرا[2].

إن الإنسان لا يقوم بمهمته تلك - الصعبة والشريفة - إلا إذا كان محافظاً على كرامته وشرفه، ومتى ما انتهكت كرامته واخترقت أسوارها فإن أداءه لوظيفته سيصاب بالخلل والنقص، وربما الفساد، ولأجل هذا فإن الشريعة حرصت كل الحرص على الحفاظ على كرامة الإنسان، وحاربت كل ما يؤدي إلى انتهاكها.

ومن أعظم ما يؤدي إلى اختراق كرامة الإنسان هو فقدانه لحقوقه وحرياته ولاستقلاله الجسدي والعقلي والروحي، ودخوله تحت وطأة التسلط والاستعباد، فهذه الأمور من أفتك ما يفسد الكرامة الإنسانية ومن أعمق ما يكدر صفوها،

---

(١) انظر في الدلالات على تكريم الإسلام للإنسان: حقوق الإنسان في الإسلام، راوية الظهار (٢٧-٤٤).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (٣٣٨)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ٣٥٠)، والحبائك في أخبار الملائك، السيوطي (٢٠٣-٢٥٠).

والحفاظ على كرامة الإنســان يقتضي بالضرورة الحفاظ على حريته واسـتقلالها من أن تمس بأي أذى أو خدش، وبهذا يسـتطيع الإنســان أن يقوم بمهمته في هذه الحياة على أكمل وجه.

وتتضح علاقة الحرية في الإسلام بتكريم الإنسان بالنظر إلى جهة أخرى، وهي أن كثيراً من المنهيات المحرمات في الشريعة، التي قيدت بها حرية الإنســان إنما جاءت لأنها تتنافى مع كرامة الإنسان وكماله، فالخمر حرم في الشريعة لحكم متعددة، من أهمها أن فيه زوالاً للعقل، وزوال العقل نقص في كرامة الإنســان، والزنى حرم في الشريعة لحكم متعددة، من أهمها أن فيه تدميراً للأسرة - المأوى الأول للإنسان - ويؤدي إلى كثـرة الإجهـاض وإلقاء الأطفـال في الطرقات وفي أماكن القـاذورات، فضلاً عما فيه من انتهاك للكيانات المقدسة، وكل هذه الأمور تتنافى مع كرامة الإنسان، وتحريم قتل النفس في الإسلام فيها دلالة ظاهرة على حفظ كرامة الإنسان وحقه في العيش في هذه الحياة.

٣. علاقة الحرية في الإسلام بقضية عمارة الأرض:

تحتـل قضيـة عـمارة الأرض في المنظومة الإسـلامية منزلـة مهمـة، فالمتأمل في النصوص الشرعية يقف فيها على اهتمام كبير بعمارة الأرض والارتقاء بها، ويجد فيها إبـرازاً مكثفـاً لها، فالنصوص تارة تشـير إلى قضيـة خلافة الإنســان في الأرض وتارة تـشرح حقيقتهـا ومتطلباتها، وتارة تسـتحث الهمم على امتثالها والمبـادرة إليها، وتارة تشـير إلى الأعـمال المنافية للاسـتخلاف وعـمارة الأرض، وتارة تذكر ذلك في سـياق

الامتنان والنعم، فهذه الحفاوة والاهتمام المتتالي يدل على أهمية هذه القضية في الشريعة الإسلامية وأنها ليست أمراً ثانوياً فيها؛ إذ إنها لا تبرز قضية بذلك الشكل إلا إذا كان عالية الشأن كبيرة المقدار.

ومن أقوى الدلالات الشرعية على ذلك: آية الاستخلاف، التي قال الله فيها: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة:٣٠]، ففيها دلالة قوية على أهمية الخلافة وعلو قدرها، فسواء قلنا إن الإنسان خليفة عن الله تعالى أو عن مخلوق آخر، فالإعلان الإلهي نفسه عن هذه القضية وعن الكائن الإنساني الذي سيقوم بها دليل ظاهر على خطورة قضية الخلافة وعلو قدرها في الإسلام، فقد بلغت من العلو إلى درجة أن الله يعلن للملائكة أنه سينشئ مخلوقاً يقوم بمهمة الخلافة في الأرض.

ومما يدل على أهمية عمارة الأرض: أن الشريعة رتبت على إعمارها الأجر وجعلته سبباً للثواب، وذلك من قوله ﷺ: "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"[١]، وعن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "ما من مسلم يغرس غرساً إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق له منه صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة "[٢].

وذكر الغرس والزرع هنا ليس على جهة التخصيص وإنما على جهة التمثيل فقط، فيدخل في الحديث كل ما ينفع الناس في دينهم ودنياهم.

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٣٢٠).

(٢) أخرجه: مسلم، رقم (١٥٥٢).

ومما يدل على ذلك أيضاً: أن الله في سياق الأدلة على استحقاقه للعبودية يكرر الامتنان على عباده بأن جعل لهم الأرض مهداً وسلك لهم فيها السبل وجعلها مسخرة ومذللة لهم، وهذا التأكيد والتكرار من الله تعالى دليل على عظمة عمارة الأرض وعلو منزلتها؛ إذ لو لم تكن عظيمة لما حظيت بذلك الذكر المتكرر.

فهذه الدلالات وغيرها تؤكد أهمية عمارة الأرض في المنظومة الإسلامية، وقد بالغ في تقدير منزلتها بعض المعاصرين حتى جعلها الهدف الأول لدعوة الرسل وعدها الهدف العام للإسلام، ومن هؤلاء علال الفاسي، حيث يقول في بعض كلامه: " والمقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها"[1]، ولا شك في أن عمارة الأرض داخلة فيما قصدت الشريعة إلى تحقيقه، ولكنها ليست هي الهدف العام للشريعة ولا الغاية الأولى منها؛ إذ الهدف العام والغاية الأولى منها هي تحقيق عبودية الله تعالى وإخلاص الدين له[2].

وإذا كانت عمارة الأرض تتبوأ مكانة عالية في الإسلام، وإذا كان الإنسان مأموراً بعمارة الأرض واستثمار تسخير الله لها؛ فإن من ضروريات ذلك إطلاق حرية الإنسان وفتح الأبواب لها؛ لأن ذلك من أقوى ما يساعد على الحفاظ على ذلك المقصد ويؤدي إلى نموه وارتقائه.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (٤٥).

(٢) انظر في مناقشة هذه الفكرة: بحث (منزلة الإنسان في الإسلام) للباحث، منشور في موقع رؤى فكرية.

فعمارة الأرض وإعمارها تتطلب أن يكون القائم بها حراً في تصرفاته وله إرادة وقدرة يستطيع بها أن يسعى في الأرض ويقوم بما يكفي من التجارب والاختبارات، ويتطلب أيضاً أن تكون لديه دوائر واسعة يستطيع أن يتحرك فيها بسهولة، وكل ذلك متوفر في الشريعة الإسلامية، فإن نصوصها أكدت على ثبوت الحرية القدرية لدى الإنسان، وأن له قدرة وإرادة مؤثرة في أفعاله وقراراته، وكذلك أكدت نصوصها على أن الأصل في الأمور الحياتية والعادية الإباحة والحل، ومن خلال إدراك الإنسان لهذه الأمور تتكون لديه الإمكانيات الكافية للقيام بعامرة الأرض على الوجه الأكمل والأضبط.

وبعمارة الأرض تبقى الحياة ويرتقي العيش في الأرض وتصلح الأحوال، وهذه أمور مقصودة في الشريعة الإسلامية؛ لأن بقاء نظام الدين لا يتم إلا بصلاح نظام الدنيا وبقاء الحياة فيها وسلامة وتوفر الحاجات من الكسوة والمسكن والقوت والدواء، ونظام الدنيا لا يتم إلا بعمارة الإنسان لها على الوجه الصحيح، وعمارة الأرض تتطلب أن تكون عند الإنسان حرية كافية ليقوم بالسعي في الأرض وحسن التعامل مع السنن الكونية التي وضعها الله.

ومن خلال توضيح علاقة الحرية بتلك الأمور الثلاثة – قضية التوحيد وقضية الكرامة الإنسانية وعمارة الأرض – ينكشف قدر من فلسفة الشريعة في التعامل مع قضية الحرية، ويتبين أن مكانتها قائمة فيها على أصول منهجية عميقة، ومبنية على أسس متينة، تجعل منها قضية عالية المنزلة ورفيعة القدر.

❁ هل الحرية داخلة في نطاق مقاصد الشريعة ؟!

لم تنص الشريعة في نصوصها على حصر المقاصد التي تصبو إلى تحقيقها، وكما أن كثيراً من العلماء المتقدمين مع كثرة حديثهم عن المقاصد لم يقوموا بصياغة مفهوم شمولي للمقاصد ولم يبادروا إلى سبك تعريف لها، فإنهم أيضاً لم يظهر لدى كثير منهم القصد إلى حصر مقاصد الشريعة في عدد محدد، وإنما ظهر عندهم البحث في حصر عدد الضروريات - وهي جزء من المقاصد-، وقد اختلفت آراؤهم في حصرها، فمنهم من يجعلها خمساً، ومنهم من يزيد على ذلك.

وحين كان عدد مقاصد الشريعة غير منصوص عليه، فقد اجتهد العلماء في القديم في رصدها وتتبعها، واختلقت طرقهم في جمعهم بين مقل ومستكثر، وتنوعت مناهجهم في تصنيفها، فمنهم من كان يقسمها إلى قسمين: أخروي ودنيوي، ومنهم من يقسمها إلى ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ومنهم من يقسمها إلى خمسة أقسام، كما صنع ابن فرحون المالكي[1].

وأما الباحثون المعاصرون فقد بدا اهتمامهم متزايداً بالبحث في حصر عدد مقاصد الشريعة، وفي مناقشة المتقدمين فيما ذكروه، وأكد كثير منهم على أهمية الزيادة في عدد المقاصد الشرعية، وتقاربت مبرراتهم في الدعوة إلى ذلك، فمنهم من كان يعتمد على أن ما ذكره المتقدمون من مقاصد عليا لم تعد كافية الآن للاقتصار عليها واتخاذها مرجعاً في تنظيم علاقات الأفراد والمجتمعات، ومنهم من كان يقول: إن

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال عطية (٩٥).

العلماء المتقدمين كان انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان بوصفه فردا، ولم يلتفتوا بقـدر كاف إلى المجتمع والأمة، ولهذا كانت أكثر المقاصد التي ذكروه متعلقة بالجانب الفردي أكثر من الجانب الاجتماعي، فلا بد لنا من الالتفات إلى المقاصد الاجتماعية[1].

ومـع دعـوة الكثـير إلى ضرورة الزيـادة عـلى الضروريات الخمـس إلا أنهم لم يتفقوا على تحديد ضابط محدد ولا آلية منضبطة لعلمية الزيادة، ولهذا اختلفت آراؤهم ومقترحاتهـم في الضروريـات التي يمكن أن تزاد، فمنهم من يرى ضرورة زيادة قيمة العدل وحقوق الفرد والحرية، ومنهم من يرى ضرورة زيادة العدل والإخاء والتكافل الاجتماعي والحرية الكرامة، ومنهم من يرى غير ذلك.

وأما ما يتعلق بإفراد قيمة الحرية بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة مسـتقلاً وقائماً بنفسه؛ فقد اختلفت طرق المعاصرين في ذلك.

فمنهـم مـن جعـل الحرية مقصـداً مسـتقلاً، كما فعـل محمد الغزالي ويوسـف القرضـاوي وغيرهمـا[2]، مع أنهما لم يبينا مرادهما بالحريـة، وقريب من ذلك من جعل الحرية مقصداً تابعاً لمقصد المسـاواة ومتفرعاً عنها، كما صنع الطاهر بن عاشـور، فإنه حين افتتح حديثه عن الحرية قال: "لما تحقق فيما مضى أن المسـاواة من مقاصد الشريعة الإسـلامية، لـزم أن يتفـرع على ذلك أن اسـتواء أفـراد الأمة في تصرفهم في أنفسـهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية"[3].

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال عطية (٩٨-١٠٢).

(٢) انظر: مدخل لدراسة الشريعة، يوسف القرضاوي (٧٤)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٤٩)، والديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، راشد الغنوشي (١٥٥).

(٣) مقاصد الشريعة (٣٩٠).

ومنهم من لم يجعل الحرية مقصداً مستقلاً بنفسه، وهذا ما صنعه الدكتور/ جمال الدين عطية، فمع أن مقاصد الشريعة عنده بلغت أربعة وعشرين مقصداً، إلا أنه لم يفرد الحرية بوصفها مقصداً، وإنما أدرجها ضمن مقاصد أخرى، أما الحرية الفردية فقد أدرجها ضمن كرامة الإنسان، وأما الحرية الاجتماعية فقط أدرجها ضمن حفظ الأمن[1].

وحتى نخرج برؤية واضحة في تحديد الموقف من مقصدية الحرية لا بد من التأكيد على أمور مهمة عدة، وهي:

١- أن حصر مقاصد الشريعة من الأمور الاجتهادية التي لا نص فيها من الشريعة، وهذا ما تؤكده حال المحققين من العلماء، فإنهم لم يلتزموا بعدد محدد من المقاصد، وكانت لكل واحد منهم طريقة في رصدها وذكر أفرادها، وقد جاء في صياغة بعض العلماء ما يدل في ظاهره على أن الضروريات منحصرة في خمس، ولكن عند التأمل في صياغته نجد أنها لا تدل على حصرها في خمس، وإنما غاية ما تدل عليه هو أن تلك الخمس من الضروريات مجمع عليها، وهذا لا يدل على أن غيرها ليس ذلك.

٢- أن مقاصد الشريعة وضرورياتها ليست على درجة واحدة من الأهمية، وإنما هي متفاوتة ومتفاضلة، وهذا المعنى مجمع عليه بين العلماء، ولها تراهم يقسمون مقاصد الشريعة إلى ثلاث مراتب: ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ويقدمون الضروريات على غيرها، وترى كثيراً منهم يؤكد على أن الحفاظ على الدين أهم

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (١٠٣).

مقاصد الشريعة وأعلاها مرتبة.

٣- أنه لا يشترط في عدِّ أمر ما مقصداً من مقاصد الشريعة أن يأتي نص مخصوص بذلك، وإنما يكفي أن يدل عليه بالطرق المعروفة في الاستدلال، ولهذا نص علماء المقاصد على أن من الطرق التي يكتشف بها مقاصد الشريعة: الاستقراء المبني على الاستنباط.

٤- أن المقاصد في الشريعة ليس منفصلاً بعضها عن بعض، وإنما هي مترابطة فيها بينها، وقد يكون بعضها داخلاً في بعض أو وسيلة له أو مؤدياً إليه، فابن تيمية مثلاً جعل من مقاصد الشريعة مخالفة الكفار وعدم التشبه بهم، وهو مقصد مؤدٍّ إلى مقصد حفظ الدين.

٥- أن المرجع في عدِّ أمر ما من مقاصد الشريعة ليس هو قوة الحاجة والافتقار إليه، ولا كثرة الآثار المترتبة عليه، وإنما المرجع هو دلالة النصوص الشرعية صراحة أو تلميحاً على كون الأمر مقصداً لها ومراعاً في تشريعاتها.

وبناء على هذه الأمور السابقة وبناء على ما سبق تقريره من أن الحرية لفظ مجمل يحوي معاني متعددة ومكونات مختلفة يمكن أن نقول: لا يصح إطلاق القول بأن الحرية من مقاصد الشريعة ولا نفي ذلك عنها، وإنما المنهجية الصحيحة في وضوح الرؤية في هذه القضية ونضجها، هو أن نتعامل مع كل مكون من مكوناته بحسبه، فبعضها قد يصل إلى درجة الضروريات وبعضها يصل إلى درجة الحاجيات.

ومــن أظهــر صــور الحريــة الداخلــة في مقاصــد الشريعــة: الحريــة التــي تعني تحــرر الفــرد من الــرق والعبودية للبشر، فقــد حرصت الشريعة جداً عـلى تحقيق هذه الحرية للأفراد، ولاحظ ابن عاشـور أن اسـتقراء تصرفات الشريعة تدل "على أن من مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية"[1]، ومن القواعد الفقهية التي تتابع الفقهاء على تأكيدها؛ قولهم "الشرع متشـوف للحرية"، ومقصدهم هنا بلا شـك التحرر من الرق، ولكن هل ذلك يعني أن الإسـلام قصد إلغاء نظام الرق جملة ونهائياً؟! هذا ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

وكذلـك دل اسـتقراء نصوص الشريعة على أن تحقيق التحرر للإنسـان وإزالة القهر والاسـتعباد والتسـلط عليه وعلى عقلـه وإبطال أصناف الـذل النازلة به ورفع الإكـراه عنه حتى يكون واعياً ومختاراً في إرادته ومواقفه؛ أمر مقصود للشريعة وغاية مهمة سعت في تحقيقها للناس.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة (٣٩١).

❁ المواقف الخاطئة في تقدير منزلة الحرية في الإسلام:

في أثناء حديث بعض الإسلاميين وغيرهم عن منزلة الحرية في الإسلام قدمت رؤى وأفكار لا تمثل الصورة الحقيقية لمنزلة الحرية في الإسلام، ومجمل المواقف الخاطئة ثلاثة، وهي: القول بأن الحرية هي محور دعوة الرسل، والقول بأن الحرية تسبق تطبيق الشريعة، والقول بأن الشريعة لم تحتف بالحرية أصلاً.

١. القول بأن الحرية هي محور دعوة الرسل:

حين أراد بعض الإسلاميين أن يعبر عن منزلة الحرية من الشريعة ويحدد مكانها من خريطة الإسلام أخذ يستعمل المقالات التي تفيد حصر مهمة الإسلام في تحقيق الحرية، واستمر يؤكد على أن الهدف الأسمى للشريعة هو تحقيق الحرية للناس ومحاربة الاستبداد والقهر، وغدونا نسمع في البرامج الحوارية ونقرأ في المنتديات أن الرسل إنما جاءت لتحرر الإنسان من الذل، وأن ملحمة الأنبياء مع أقوامهم هي ملحمة الحرية.

وإذا قربنا عدسة البحث والدقيق قد نجد لها محملاً صحيحاً، فإن كان المقصود من الحرية المعنى الذي يشمل التحرر من كل ما يناقض العبودية لله من الشرك بالأصنام والتعلق بالدنيا دون الآخرة والخضوع للبشر، فهو معنى مقبول، وقد سبق تأكيد ذلك، وإثبات أن دعوة الرسل متضمنة بالضرورة لتحرير الإنسان من كل أصناف العبودية.

ولكن الإشكال دخل على تلك المقولات من جهة أنها ترد عادة في سياق نقد الاستبداد السياسي، وهي في هذا السياق مشتملة على مبالغات لا تنسجم مع دلالات النصوص الشرعية ولا مع تعامل النبي ﷺ الإصلاحي والدعوي.

ويؤكد هذا بعض العبارات التفسيرية التي ترد في سياق الحديث عنها، فهناك من يقول إن مفهوم التوحيد والعبادة يرجع إلى مفهوم الحرية، ومن يقول إن جوهر جهاد الأنبياء يرجع إلى الانقلاب على الظلمة، بل سمعنا من يقول إن عبودية الاستبداد تفوق عبودية الوثن، ووجدنا من يقول إن الفكرة المحورية في الأديان هي الانتصار للمستضعفين، وأنهم إنما بعثوا لأجل أن يحققوا الحرية لهم من المستبدين.

وعند التأمل في هذه العبارات نجدها مشتملة على مبالغات لا تنسجم مع دلالات النصوص الشرعية ولا مع تعامل النبي ﷺ الإصلاحي والدعوي.

ومكمن الخطأ راجع إلى أن تلك العبارات يدل ظاهرها على مزاحمة مفهوم العبادة بمفهوم الحرية، ويدل على مساواة لوازم العبودية لله تعالى بالمعاني المتضمنة فيها، ويدل على انقلاب المعادلة، فقد أصبحت العبودية تابعة للحرية وليست الحرية هي التابعة للعبودية، فضلاً عما في تفسير أصحاب هذه الدعوى للحرية بمعانٍ لا تتناسب مع مقتضيات النصوص الشرعية.

والمعنى القطعي من النصوص يدل على أن المحور الأساسي الذي سعى الإسلام لغرسه في قلوب الناس هو مفهوم العبودية، ولم يركز على مفهوم الاستبداد

أو الحرية بوصفه محوراً ومرتكزاً لدعوة الرسل، والأدلة على هذه الحقيقة كثيرة جداً[1].

نعم هناك إشارات إلى هذا المفهوم، ولكنها لا تعدو أن تكون مجرد إشارات لا تنقلـه وتؤهلـه لأن يكون مزاحماً لمفهوم العبودية، أو أن يكـون هو المعنى الأول فيها، وإنما هو مثله مثل أي طاعة أخرى مندرجة تحت قاعدة العبودية الكبرى.

فمما لا شـك فيه أن كل الطاعات تدخل في مفهوم العبودية، وكل المعاصي تدخـل في مفهـوم الـشرك مـن جهـة أنها نتيجـة الخضـوع للهـوى والنفس والشـيطان، ففعـل الزنـى - مثلاً - يمكن أن نجعله مـن الشرك؛ لأنه نتيجة الخضوع لاستبداد الهوى، ولكن هذا لا يبرر لنـا أن نجعل الدعوة إلى ترك الزنى محوراً أساسياً في دعوة الرسل، وإنما هي تابعة للمحور.

ثـم إنـا لـو عقدنـا مقارنة بين لفـظ "العبـادة" ومفهـوم "العبوديـة" وبين لفظ "الحرية" ومفهوم "تحرير الإنسان من الاستبداد" لوجدنا أن مفهوم العبودية يتضمن معـاني لا توجـد في مفهـوم الحرية، فهو يحمـل معنى الحب والذل والخـوف والرجاء والإجلال، وهذه المعاني لا يتضمنها لفظ الحرية، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح شرعاً ولا عقلاً ولا ذوقاً أن نزاحم به لفظ العبادة الذي يتضمن معاني روحية عميقة بلفـظ آخـر مادي جاف، ولا أن نرفعه لنسـاويه به، وإنما يجـب علينا أن نجعل مرتكز دعوة الرسل قائماً على مفهوم العبودية لله، ونجعل المعاني الأخرى اللازمة له والناتجة

(١) انظر: مقالة للباحث، بعنوان: محور دعوة الرسل والمزاحمات المعاصرة، منشورة في موقع الإسلام اليوم.

عنه - ومنها الحرية - تابعة له لا مزاحمة ولا مساوية.

وهذا لا يعني أنا نمنع من استعمال لفظ الحرية في التعبير عن المعاني الشرعية بإطلاق، ولكن غاية ما يعني أنه لا يصح أن نجعله مساوياً للفظ الشرعي في المعنى ولا في الدلالة المتضمنة فيه.

ثم إن لو طالعنا النصوص الشرعية لوجدناها تدل على أنه لا علاقة بين العبودية كمالاً ونقصاً وبين الحرية كمالاً ونقصاً، فقد يكون الإنسان كامل الدين مع أنه ناقص الحرية، فقد كان عدد من الصحابة من الرقيق والعبيد، ولا يصح أن نصفهم بنقص الدين لأنهم عبيد، فقد بشر النبي ﷺ بعضهم بالجنة وهو حي يعيش على الأرض، بل إن الشريعة أقرت نظام الرق والعبودية، ومع هذا لم تعد الشريعة هذا النظام مناقضاً لأصل مفهوم العبودية لله تعالى ولا لكماله، ولو كان كذلك لسعت إلى محاربته كما سعت إلى محاربة عبادة الأوثان، بل إن النبي ﷺ إذا جاءه الرقيق ليسلم بين يديه لم يكن يقل له: إنك عبد مسلوب الحرية أو ناقصها، فلا تقبل منك عبودية الله أو لا يمكن أن تكون كامل العبودية، ولم يكن يحرضه على الثورة على سيده، بل كان يقبل منه إعلانه لتوحيده.

وهذه الدلالة من أظهر الدلالات وأقواها على أنه لا يصح لنا أن نزاحم مفهوم العبودية ولفظها بمفهوم آخر سواء كان الحرية أو غيره.

ودلت النصوص الشرعية على أنه إذا تعارض حفظ الدين مع ما ينقص حرية الناس ويوقع عليه الاستبداد؛ دلت على أنه يجب تقديم ما يحفظ الدين للناس، ومن

ذلـك قولـه ﷺ: " خيـار أئمتكم من تحبونهـم ويحبونكـم، وتصلون عليهـم ويصلون عليكـم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك، قال: لا ما أقاموا لكم الصلاة"[1].

وهذا المعنى – وهو أن مفهوم الحرية والثورة على الاستبداد لا يصح أن يزاحم مفهوم العبودية – هو ما فهمه العلماء والفقهاء والمحدثون الذين ثاروا على الاستبداد وعلى الظلم والبغي وأكل أموال الناس بغير حق، فإنهم لما ثـاروا على دولة بني أمية لأجل ما حصل منهم من اسـتبداد، لم يقل أحد منهم: الحرية أو الثورة على الاستبداد هي أسـاس دعوة الرسـل ولم يجعل أحد منهم الدعوة إلى الحرية هو جوهر التوحيد، ولم يقل أحد منهم إن الحرية من أصول المعاني العبادية، أو أن من لم يثر على الاستبداد توحيـده ناقص وعبوديتـه مخرومة، كل ذلك لم يحصل منهم، وإنـما قدروا الانحراف قدره وأنزلوه منزلته.

وقد عاش عدد من الصحابة تحت الاسـتبداد والتسـلط ما يقرب من سبعين سـنة، وثار بعضهم عليه، ومع ذلك لم يقل أحد منهم أن الحرية والثورة على الاسـتبداد تمثل محور دعوة الرسـل أو جوهر رسـالتهم، وكذلـك من لم يثر منهم لم يعتقد أنه منتهك أو مقصر في (محور) دعوة الرسل.

ونحن هنا لا نريد أن نقلل من أهمية الدعوة إلى محاربة الاسـتبداد ولا إلى إزالة الشرعيـة عن مشروع المطالبة بحقوق الأمة المسـلوبة، فالدعوة إلى ذلك عمل شرعي

(١) أخرجه: مسلم، رقم (١٨٥٥).

واجب على عموم الأمة، وهو من أشرف الأعمال وأجلها.

بل إن محاربة الاستبداد والمطالبة بحقوق الأمة يكون في كثير من الأحوال أولى وأوجب شرعاً من الدعوة إلى محاربة بعض البدع التي لا تقدح في أصل الدين.

وإن الإنسان الحريص على الاكتمال في مشروعه الإسلامي الكبير يسعد حين يرى من يقوم بهذا الواجب الكفائي، تأصيلاً وبياناً وتطبيقاً، فلا يشك عاقل فضلاً عن عارف بنصوص الشريعة أن هذا عمل جليل فاضل، ولا يشك عارف بالواقع في أن ما سلب من حقوق الأمة شيء كبير جداً، يوجب علينا مساندة من تكلف بالعمل فيه ومعاونته، ولكن هذا كله لا يبرر لنا أن نرفع من قدر الثورة على الاستبداد حتى نجعلها مزاحمة لمقصود العبودية لله تعالى، ولا يبرر لنا أن نجعل المعنى الأبرز في دعوة الرسل هو الثورة على الاستبداد، ولا يبرر لنا أن نجعل جوهر العبادة راجع إلى الحرية، ولا يبرر لنا أن نجعل كمال الدين مرتبطاً بكمال الحرية.

فمهما كان الخطأ الذي يتضمنه الاستبداد ومهما كانت الجريمة التي يتضمنها السطو على حقوق الناس، فهذا لا يبرر لنا أن نرفعها فوق القدر الذي تستحقه في الشريعة، أفرأيتم لو أن مجتمعاً ما شاع فيه الربا، فهل يحق لمن أراد أن يصلح هذا الخلل أن يجعل محاربة الربا محوراً أساسياً في دعوة الرسل، ويصور للناس أن الرسل إنما جاءت حتى تمنع الربا؟!! ويستدل على ذلك بقصة شعيب عليه السلام، لأنه بدأ دعوة قومه بالنهي عن الغش في الأموال.

وحين نقدم هذه الرؤية النقدية لا نريد أن ننكر على المختصين في مجال الحرية

كثرة ذكرهم للظلم والاستبداد، ولا كثرة إلحاحهم على بيان خطورة السطو على حقوق الأمة، ولا نريد أن نلزمهم بالدعوة إلى التوحيد والعبادة أو بكثرة ذكره كما يفعلون مع الحرية، فإنا لو ألزمناهم بذلك لوجب علينا إلزام المشتغلين بالنحو والمشتغلين بالبلاغة والمشتغلين بأصول الفقه، أن يكثروا من الدعوة إلى التوحيد وبيان معانيه كما يكثر النحاة من ذكر الاسم والفعل والحرف، وكما يكثر البلاغيون من ذكر الاستعارة والتشبيه، وكما يكثر الأصوليون من الواجب والمندوب والقياس والنسخ، وهذا ما لم يقل به أحد.

فليس محل النقد إذن اللهج بمبدأ الحرية ولا كثرة الاشتغال به ولا التخصص فيه، وإنما ينحصر محل النقد في استعمال العبارات التي تجعل الدعوة إلى الحرية والثورة على الاستبداد محوراً أساسياً في دعوة الرسل، ويدخل في النقد استعمال العبارات التي توحي باختزال مهمة الرسل في الدعوة إلى الحرية حتى قال بعض الكتاب: إن عبودية الاستبداد تفوق عبودية الوثن.

٢. القول بأن الحرية قبل تطبيق الشريعة:

من العبارات التي أضحت من أشهر ما طرح في النوادي الفكرية عبارة "الحرية قبل تطبيق الشريعة"، وتظهر تارة بصورة أخرى وهي "سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة".

وقد ثارت حول تلك العبارة حوارات مطولة، واختلفت الآراء في تقييمها، واحتدمت النقاشات في الموقف منها.

ولأجل هذا قامت بعض المحاولات التحسينية وسعت إلى تغيير صياغتها لتبدو مناسبة ولطيفة، ومنها قول بعضهم:"الحرية طريق لتطبيق الشريعة" وقول بعضهم:"الحرية مقدمة لتطبيق الشريعة" وقول بعضهم:" الحرية شرط لتطبيق الشريعة".

وهذه الحالة الاختلافية مؤشر قوي في حد ذاته على أن تلك المقولة ليست سوية ولا منضبطة في نفسها ومدلولها.

ولكن قبل الحكم بالجزم على تلك المقولة. وقبل أن نبادر إلى قبولها أو رفضها دعونا نقوم بمزيد من التحليل والدخول في الأعماق لنتحقق من مدى صحة تلك المقالة ومدى انضباطها في نفسها ومدى انسجامها مع المقتضيات الشرعية.

وإذا رمنا الوصول إلى تلك الغاية علينا أولاً أن نلتزم بالعقلانية والموضوعية الصارمة، التي لا تتسامح أبداً في أن يمر من خلالها أي شيء غير متصف بالإتقان والانضباط، وأن نحرص حرصاً بالغاً على الهدوء في التحليل والاتزان في تحديد المناطات المؤثرة، وأن نكون مستحضرين للنصوص الشرعية التي تمثل بالنسبة لنا نحن المسلمين القاعدة الصلبة التي ننطلق منها في بناء تصوراتنا وأفكارنا، حتى تكون أحكامنا منضبطة ومتسقة مع نفسها ومع أصول شريعتنا.

وإذا رجعنا إلى تلك المقالة وأدخلناها في مختبرات التحليلية، فإنا نجد تلك المقولة مشتملة على أنواع من الإشكالات، ويمكن أن نجمل أهمها في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن المقالة من أولها إلى آخرها غارقة في الإجمال والاشتباه، فلفظ الحرية يعد من أشهر المصطلحات غموضاً وإشكالاً في الوسط الفكري، كما سبق التأكيد عليه.

وإذا تجاوزنا ذلك فإن نجد لفظ "القبلية" هو الآخر يحتمل معاني عدة، فإنه يحتمل القبلية المرجعية، ويحتمل القبلية المصدرية، ويحتمل القبلية التنفيذية التطبيقية.

وكذلك الحال في لفظ تطبيق الشريعة فإنه يدخل تحته أصناف من التطبيق مختلفة في طبيعتها وحكمها وشروطها، وفي الوقت نفسه يحتمل أن يكون المراد بالتطبيق الكامل أو الناقص، ويحتمل أن يكون المراد به التطبيق الاختياري أو الإلزامي، ويحتمل أن يراد به التطبيق الفردي أو القانوني.

وهذه الإجمالات المتراكمة بعضها فوق بعض تجعل من الصعب جداً إصدار حكم واحد أو موقف منضبط على مثل هذه المقالة.

وكذلك لفظ الشريعة تندرج تحته أنواع كثيرة جداً، ومنها: العبادات القلبية، كالخشية والخوف والرجاء والمحبة والإنابة والخضوع والتوكل وغيرها، فهذا الصنف من الشريعة واجب على كل العباد، أفراداً وجماعات، ويمكن تطبيقها حتى في حالة الاستبداد؛ لأنه لا سلطة لأحد عليها إلا لله تعالى، ولا يصح إخراجها من الشريعة؛ لأنها جزء من أهم أجزائها.

ومنها: الواجبات العينية، التي تجب على كل مسلم، وهي كالصلاة والصيام والحج، فهذا النوع من الشريعة الأصل فيه الوجوب، ويجب على المسلم أن يقوم

ببعضها حتى في حالة الاستبداد، فالصلاة واجبة على المسلم حتى ولو كان مسجوناً أو منصوبا على منصبة الشنق، فإنه يجب عليه أن يصلي ولو إيماءً.

ولهذا فإن الشريعة أوجبت هذه العبادات على العبيد والرقيق، مع أنهم فقدوا حريتهم وخضعوا نوعاً من الخضوع لإنسان آخر، ولم تقل الشريعة إن تحقيق الحرية قبل تطبيق هذا النوع من الشريعة.

ومنها: حفظ نصوص الشريعة وتعلم أحكامها، وهذا النوع من الشريعة من فروض الكفايات، وهو واجب على علماء الأمة وطلاب العلم فيها، ويمكن للأمة أيضاً أن تقوم بهذا النوع من الشريعة الواجب عليها حتى مع الاستبداد، فإن العلوم الإسلامية قامت في دولة بني أمية وبني العباس وخرج علماء كبار في الدولة الأموية في الأندلس وفي الدول الأخرى التي قامت في العالم الإسلامي، وكذلك خرج علماء كبار في عصرنا الحاضر، ولم يكن الاستبداد أو فقدان الأمة لسيادتها حائلاً لكل العلماء من الوصول إلى حكم الشريعة أو تعلمها، فإنه لم يزل في الأمة من العلماء من يصدع بالحق ولم يتأثر بالسياسي، ووجود بعض من دخل عليه التأثر لا يؤثر على استقلال الآخرين.

وبهذا التفكيك لتلك المقولة يظهر لنا مقدار الإجمال والتعميم الذي وقع فيها، واتضح لنا أنها محملة بتعميم ضخم وإطلاق واسع اختفت معه الحدود الفاصلة المؤثرة في الأحكام، حتى غدا من الصعب أن تشرح ما تتضمنه من معانٍ إلا في صفات عدة.

والعبارات التي من هذا القبيل لا يصح أن يعتمد عليها في بيان التصورات الشرعية الكبيرة، ولا يصح عقلاً ولا منهجاً ولا شرعاً أن تجعل شعاراً تختزل تحته المشاريع الإصلاحية.

ومن اعتمدها لتكون له شعاراً لمشروعه أو عنواناً لتصوراتها، فهو مظنة لوقوع الخطأ والابتعاد عن إدراك الصواب بشكل واضح، ويحسن بنا في هذا السياق أن نتذكر المدرسة الكلامية، فإنها مشروع ضخم قام على عبارات ومقالات مجملة غير بينة المعالم والحدود، ومن أشهر ما كان شعاراً لها مقولة " العقل قبل النقل " أو "العقل مقدم على النقل"، وهي تعني فيما تعنيه من المعاني أن "العقل مقدم على تطبيق الشريعة "، وقد تطور هذا الشعار حتى صار من أقوى الأسباب في الابتعاد عن الشريعة وتعظيم نصوصها، ومن أقوى الأسباب التي صرفت الناس عن فهم الصحابة ومنطلقاتهم، وتكونت حوله مفاهيم عدة غدت هي المتحكمة في بناء التصورات العقدية.

الأمر الثاني: أن الشريعة هي التي أقرت الحرية وجاءت بها وجعلتها مشروعة ومطلوبة، فهي في الحقيقة جزء من الشريعة، ولا يكاد يخالف في هذا أحد من الإسلاميين، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون المطالبة بجزء من الشريعة قبل تطبيق الشريعة، ولو تأملنا في حقيقة الأمر لكان معنى تلك المقولة: تطبيق الشريعة قبل تطبيق الشريعة !! لأن من يطالب بالحرية هو في الحقيقة يطالب بتطبيق الشريعة.

الأمر الثالث: أن الإسلاميين الذين تبنوا ذلك الشعار " الحرية قبل تطبيق الشريعة " يؤكدون دوماً بأن الحرية التي لا تتقيد بضوابط الشريعة لا تقبل، ولا تقر، وتدخل في نظام الدوائر المحرمة والمذمومة وتأكيدهم هذا يجعل الحرية تابعة لأحكام الشريعة، ومتقيدة بدوائرها، فكيف يصح (إطلاق) القول بأنها قبلها ؟!!

٣. القول بأن الإسلام لم يحتف بالحرية:

في أثناء اعتراض بعض الملحدين المعاصرين على الإسلام يلوح بأنه لم يحتف بالحرية كما احتفى بها الفكر الغربي، فلا نجد فيه لفظ الحرية إلا قليلاً، ولم يستعملها إلا في التحرر من الرق فقط، ولو كانت الحرية تمثل قيمة عالية في الإسلام لأعطى لها حيزاً من نصوصه، ولو كان الإسلام يريد تحقيق الحرية للإنسان لجاءت نصوص صريحة في الدعوة إلى ذلك كما جاءت في الفكر الغربي.

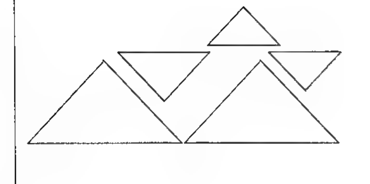
وأول خلل منهجي يواجهنا في هذا الاعتراض هو أنه يحاكم طريقة الإسلام في بناء أحكامه وتشريعاته إلى طريقة منظومة أخرى مختلفة عنه في المرجعية والهدف واللغة، فلا أحد ينكر أن الإسلام لم يستعمل لفظ" الحرية" بالمفهوم المتعارف عليه في الفكر الغربي، ولكن هذا لا يعني أنه لم يتضمن من المعاني ما يستوعب جميع المفردات الداخلة ضمن نسق المفهوم المعاصر للحرية، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فقد اشتملت نصوصه على ما يفوق المفهوم الغربي للحرية ويزيد عليه تأصيلاً ووضوحاً في الرؤية واتساعاً في الدوائر والمجالات كما سيأتي التنبيه إليه، فالمادة المعرفية المتعلقة بقضايا الحرية في نصوص الشريعة مادة ضخمة وغزيرة وثرية، وهي كفيلة بتقديم

رؤية كاملة وناضجة في تلك القضايا المختلفة.

إن هذه المنهجية في النقد لا تختلف عن نقد الإسلام بأنه لم يحتف بالأنظمة في الحكم والاقتصاد والاجتماع بحجة أنه لم يستعمل لفظ "النظام"، وبأن الإسلام لم يحتف بالقوانين ولا المبادئ بحجة أنه لم يستعمل لفظ "القانون" وبأن الإسلام لا يحتفي بالبحث عن الحقيقة بحجة أنه لم يستعمل لفظ" الحقيقة"!!

إن هذه المنهجية في النقد منهجية ساذجة، وتنم عن سطحية بالغة وفقر في المعرفة بقوانين النقد؛ لأنها فضلاً عن أنها تحاكم الإسلام إلى لغة غير لغته وظروف غير ظروفه التي ظهر فيها، فهي مع ذلك تقف عن مجرد الألفاظ وتجعلها مرتكزاً للنقد ومحطاً للمساءلة المتعلقة بالمعاني والمضامين.

القسم الثاني
المكونات الأساسية لمفهوم الحرية في الإسلام



توطئة.. تصنيف الحريات وترتيبها

تناول الباحثون المعاصرون قضية الحرية من جهات متعددة، ومن أبرز تلك الجهات: البحث في الأصناف والأنواع التي يمكن أن تقسم إليها الحرية، والبحث في ترتيب تلك الأنواع باعتبار الأهمية، وفي كلا البحثين وقع الاختلاف والتباين فيما بينهم.

أما البحث الأول: ففيه مناهج مختلفة، فمن الباحثين من يقسم الحرية إلى الحرية الاقتصادية والحرية الاجتماعية، ومنهم من يقسمها إلى الحرية الشخصية والحرية السياسية والحرية الاقتصادية، ومنهم من يقسمها إلى الحرية الثقافية والحرية السياسية والحرية الاقتصادية، ومنهم من يقسمها إلى الحرية المدنية والحرية الدينية والحرية الفكرية والحرية السياسية، ومنهم من يقسمها إلى الحرية الشخصية والحرية الفكرية وحرية التجمع والحرية الاقتصادية[1].

وسبب هذا الاختلاف راجع إلى تنوع المعنى الأساسي المعتبر في كل تقسيم، فكل باحث يراعي معنى محدداً يجعله محوراً لما يذكره من تقسيم.

---

(١) انظر: النظم السياسية، ثروة بدوي (٢٧٢)، والحريات العامة، كريم كشاكش (٦١)، والسلطة والحرية في النظام الإسلامي، صبحي عبده سعيد (١٢٤)، والحرية في الإسلام، علي وافي (١٥٢)، وحرية الرأي في الميدان السياسي، أحمد جلال حماد (٣٥-٣٩).

وقد قسـمت مكونات الحرية في الإسلام في هذا البحث إلى ستة أقسام، وهي: الحريـة القدريـة، والحريـة النفسـية (الذاتية)، والحرية الشـخصية، والحريـة الدينية، وحرية الرأي والتعبير، والحرية السياسية.

وإنما اعتمدت هذا التقسـيم السـداسي؛ لأنه من خلاله تنكشـف طبيعة الحرية في التصور الإسـلام وتنجلي معالمها، وتظهر جميع الأبعاد الأساسـية التي احتفت بها، كالبعـد النفسي والبعـد الاجتماعي والبعـد العقلي؛ ولأنه من خلالها ينكشـف المعنى الشـمولي للحرية في الإسـلام، حيث إنها اسـتوعبت علاقات الإنسـان الأساسية في حياتـه، وهي علاقتـه مع ربه وخالقه، وعلاقته مع أخيه الإنسـان وعلاقته مع الكون مـن حوله؛ ولأنـه من خلالها يمكـن أن نعالج أهم الإشـكاليات المثـارة حول قضية الحريـة، ونكشـف عن علو قدم الإسـلام فيـما طرحه حول الحريـة في أصوله ومبادئه المعتمدة في معالجة قضاياها.

وأمـا البحـث الثاني: وهو الترتيـب الهرمي لأنواع الحرية باعتبـار الأهمية، فهو ممـا وقـع فيه الاختلاف والتباين أيضاً، فمن الباحثين من يجعل الحرية الشـخصية هي أهـم أنواع الحرية وأعلاها منزلة وقدراً، ومنهم من يجعل الحرية السياسـية هي النوع الأهـم والأعلى، ومنهم من يجعل الحرية الدينية هي أصل الأنواع ومنبع كل الحريات وأساساها[(١)].

---

(١) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الغنوشي (١/ ٧٤)، وحرية الرأي في الميدان السياسي، أحمد جلال حماد (٤١-٤٥)، والنظريات السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان، أحمد محمد مفتي وسامي الوكيل (٤٥).

ويبــدو أن الجـزم بقول فصل في هذه القضية ليـس صحيحاً، فكل نوع مهم في مجاله والجهة التي يتعلق بها، وهو أهم فيها من غيره من الأنواع، ثم إن الأهمية لبعض الأنواع قد تفوق في وقت دون وقت، ففي وقت طغيان الاستبداد وعبثه بحياة الناس ودينهـم تكون الحرية السياسـية والتركيـز عليها أهم وأولى من غيرهـا من الحريات، وهكذا القول في كل الأصناف.

المكون الأول: الحرية القدرية

مفهوم الحرية القدرية:

ويعبر في بعض السياقات عن الحرية القدرية بحرية الإرادة، ويقصد بها: كون الإنسان له إرادة ومشيئة وقدرة يستطيع من خلالها أن يختار ما يريد فعله وما لا يريد.

وهذا النوع من الحرية يتعلق بطبيعة العلاقة بين الإنسان وبين ربه وخالقه، وهي تبحث في حقيقة الفعل الصادر من الإنسان، وهل هو صادر نتيجة تأثير قدرته وإرادته ؟! وإذا كان كذلك فكيف يستقيم ذلك مع ثبوت قدرة الله الشاملة وإرادته المحيطة بكل شيء في هذا العالم.

وهذا النوع من الحرية مختلف في طبيعته وتعلقاته عن سائر أنواع الحرية، كحرية الرأي وحرية الاعتقاد وحرية التعبير عن الرأي؛ لأن هذه الأنواع متعلقة بشكل أساسي بعلاقة الإنسان بغيره من البشر في هذا العالم ، وتتعلق بضبط تصرفاته في حياته الدنيوية التي يشترك غيره معه فيها.

والتنبيه إلى هذا الاختلاف مهم جداً؛ لأن كثيراً من الباحثين في قضايا الحرية اختلط عليه الأمر، فأصبح لا يفرق بين الحرية القدرية وسائر أنواع الحريات الأخرى، فأخذ يستدل بالنصوص الشرعية الواردة في الحرية القدرية على غيرها، وأخذ بعضهم في سياقه عن حرية الرأي يذكر أن المعتزلة هم أول من أثار قضية الحرية

في العالم الإسلامي! مع أن حديث المعتزلة لم يكن إلا عن الحرية القدرية، وكذلك ربط بعض المفكرين الغربيين والإسلاميين بين الفكر الاعتزالي وبين الفكر الليبرالي، بحجة أن كلاً منهما يدعو إلى الحرية! مع أن الحرية التي يتحدث عنها المعتزلة مختلفة تمام الاختلاف عن الحرية التي تتحدث عنها الليبرالية.

وهذا الاختلاط الكثيف يستوجب على الملتزمين بالدقة التاريخية والمنهجية توضيح حقيقة الأمر، والكشف عن طبيعة الخطأ الواقع بوضوح وجلاء، وهذا ما أرجو أن يحققه هذا البحث.

❁ صعوبة البحث في الحرية القدرية وغموضه:

تدخل الحرية القدرية في نطاق القضايا الموصوفة بالغموض والوعورة؛ ولأجل هذا حار فيها العقل الإنساني البعيد عن الوحي الإلهي، واضطربت فيها مواقفه، وسلك الناس فيها كل مسلك، وأخذوا في كل طريق، وتولجوا في كل مضيق، وركبوا كل صعب وذلول، وقصدوا في معرفة الصواب فيها كل سبيل.

وقد وصفها بعض المعاصرين بأنها "أعقد مشكلة واجهها العقل البشري منذ قام للناس في هذه الحياة وجود"(١)، ويقول ابن تيمية عنها: "فإن نفوس بني آدم لا يزال يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم"(٢)، وهي بحق من أعقد القضايا المعرفية وأعسرها، وما برحت تؤرق الناظرين فيها وتقلقهم، وأعلن كثير من الداخلين في غمارها في القديم والحديث عجزهم عن الوصول فيها إلى رؤية واضحة سالمة عن

---

(١) القضاء والقدر، عثمان عبدالكريم (٨)، نقلًا عن: القدر عند ابن تيمية، راشد الغنوشي (٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٩٧).

المعارضة، وقد وصفها الفيلسوف الإنجليزي "بين" بأنها "قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب"[1]، ويقول المستشرق مونتجمري وات في وصفها: "وقد جرت محاولات عدة لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته المهيمنة من ناحية، ومسؤولية الإنسان في الوقت ذاته، لكن هذه الصيغ لم تؤد إلا إلى حل جزئي، ولم تبرهن على جدارتها بالثبات والاستقرار"[2].

الحرية القدرية في المنظور الإسلامي:

اهتمت الشريعة الإسلامية بباب القدر اهتماماً كبيراً، وأولت قضاياه المقعدة والمتشعبة عناية خاصة، وتناولت أبرز القضايا المشكلة على العقل الإنساني برؤية واضحة، وزادت على ذلك بأن فتحت زوايا أخرى في باب القدر لم يطرقها العقل البشري من قبل، فوسعت نصوص الشريعة من نظرة الإنسان في باب القدر وحلت عليه إشكالاته، وأدخلت البحث في القدر ضمن منظومة معرفية متكاملة، لها أصولها وأبعادها وأسسها الغيبية والعقلية، وغدا باب القدر من أضخم الأبواب العقدية وأكثرها ثراءً في الفكر العقدي الإسلامي، وأمست بحوث علماء الإسلام ومفكريه من أكثر البحوث عمقاً وحيوية ووضوحاً في الرؤية وقرباً إلى إدراك الحقيقة.

وفي خصوص الحرية القدرية المتعلقة بضبط علاقة الإنسان بعمله، وضبط موقع قدرة الإنسان من قدرة الله المهيمنة على الكون، فالملاحظ ابتداءً أن الشريعة الإسلامية لم تستعمل لفظ الحرية للتعبير عنها، وإنما استعملت لفظ المشيئة والإرادة،

---

(١) نقلًا عن مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١٠).

(٢) القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه (٤٣).

والاعتماد على هذا اللفظ أبلغ وأعمق في وصف حقيقة ما يحدث؛ وذلك أن لفظ المشيئة والإرادة يشعر بمعنى إيجابي تجاه الفعل، ويؤكد على البعد النفسي الداخلي في مسؤولية الإنسان عن فعله، وأنه صادر عن داخله المؤثر، فيحدث بين الإنسان وفعله ترابط وانسجام حقيقي، وأما لفظ الحرية فغاية ما يدل عليه معنى سلبي، يقتصر في الدلالة على أن الإنسان ليس مجبوراً على ما يصدر منه.

وحرية الإنسان في اختياره لفعله، وإثبات تأثير قدرته وإرادته فيما يصدر منه من أكثر القضايا ثبوتاً في الشريعة الإسلامية وأضخمها استقراراً، وهذا ما تقتضيه الضرورة العقلية؛ لأن التكليف بالأمر والنهي لا يقوم إلا على ذلك، فلا يتصور عقلاً أن يكون الإنسان محاسباً على أفعاله بالثواب والعقاب، وهو ليس له أي أثر فيها، فإذا كانت حقيقة التكليف قائمة على اختبار الإنسان وابتلائه في امتثال أوامر الله ونواهيه، فإن الاختبار لا يكون حقيقياً إلا إذا كان الإنسان له من القدرة والإرادة ما يجعله مختاراً في فعل أو ترك ما يطلب منه، ولهذا كانت الضرورة الشرعية والضرورة العقلية تقتضي بلا ريب إثبات الحرية القدرية، حتى يصح التكليف والأمر والنهي.

وفضلاً عن كون الحرية القدرية ضرورة شرعية، فإنها أيضاً ضرورة نفسية وفطرية، فإن إحساس الإنسان بكونه مختاراً في أفعاله وشعوره بتأثر أفعاله بإرادته أمر بدهي فطري يجده كل إنسان من نفسه، فهو يدرك الفرق بين صعوده للسلم باختياره وبين سقوطه منه بغير اختياره، وكذلك الناس في تعاملهم يفرقون بين الأفعال الصادرة من الإنسان باختياره فيمدحونه على حسنها ويذمونه على قبيحها، وبين الأفعال التي ليس له فيها اختيار.

وبالتحليل السابق ينكشف لنا بأنه اشترك في تأسيس الحرية القدرية والضرورة الشرعية والفطرية والعقلية.

❁ أدلة الحرية القدرية في نصوص الشريعة:

تضافرت النصوص الشرعية كثرة في الدلالة على إثبات إرادة الإنسان وقدرته المؤثرة في فعله، وتتابعت على التنويه إليها وإلى مقتضياتها وآثارها، وإلى أن الإنسان مسؤول عن فعله وما يصدر منه، بل إن الروح السارية التي يجدها القارئ للنصوص الشرعية تؤكد على حرية الإنسان وتأثير إرادته في أفعاله الاختيارية.

ومن الصعب جداً تتبع كل تلك الدلالات وجمعها في هذا الموطن، ولكن سنقتصر على نوعين منها، وهي:

النوع الأول: الإثبات الصريح للإرادة والمشيئة للإنسان، والنصوص الداخلة تحت هذا النوع كثيرة، ومنها: قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[المدَّثر:٣٧]، وقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾[التكوير:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[الفرقان:٥٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[المزَّمل:١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف:٢٩]، على قول من جعلها للتخيير القدري.

فهذه الآيات كلها تدل على معنى واحد وهو أن الله تعالى أعطى الإنسان قدرة ومشيئة يستطيع من خلالها أن يميز بين الأمور فيختار ما يشاء: إما الإيمان بالله وإما

الكفر به، وأنه ليس مجبوراً على شيء من ذلك.

وقد تتالى كثير من علماء التفسير والعقائد على الاستدلال بهذا النوع من الآيات على إثبات الحرية القدرية للإنسان وبينوا أن هذا النوع من أقوى ما يبطل قول الجبرية، ففي التعليق على بعض تلك الآيات السابقة يقول السعدي:" وفي هذا دليل على أن الله تعالى أقدر العباد على أفعالهم، ومكنهم منها، لا كما يقوله الجبرية: إن أفعالهم تقع بغير مشيئتهم، فإن هذا خلاف النقل والعقل"[1]، ويقول ابن تيمية:" اعلم أن العبد فاعل على الحقيقة وله مشيئة ثابتة وله إرادة جازمة وقوة صالحة وقد نطق القرآن بإثبات مشيئة العباد في غير ما آية"[2]، ثم ساق عدداً من الآيات مما سبق ذكره.

فهذه النصوص الشرعية تثبت التخيير القدري الذي يقوم عليه التكليف، وليست متعلقة بالتخيير الشرعي.

ولا بد من التأكيد هنا على أن كثيراً الباحثين المعاصرين في قضايا الحرية أخذ يستدل بهذا النوع من النصوص على حرية الاعتقاد وحرية التعبير عن الرأي، بحجة أنها جاءت بمعنى الحرية.

وهذا الاستدلال خطأ، وسوء فهم للمراد من الآيات؛ وذلك لأن هناك فرقاً كبيراً بين مقتضيات الحرية القدرية وبين مقتضيات حرية الرأي والجهر به، فهذه النصوص تتحدث عن العلاقة بين الإنسان وربه، وتبين أن الله تعالى أعطى كل إنسان إرادة واختياراً، ولا تتحدث عن العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، فالله تعالى لا

(١) تفسير السعدي (٨٩٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٩٣).

يريد أن يخبرنا فيها بأن كل إنسان مخير في الشريعة بين قبول الإيمان أو الكفر، أو أنه حر في الخضوع للحق أو القيام بحربه، وأن الأمرين متساويين في الشريعة فمن شاء فعل كذا أو فعل كذا، وأن فعل الطاعة لا يختلف عن فعل المعصية، وإنما يريد أن يخبرنا بأن كل إنسان مزود بقدرة ومشيئة وهبه الله إياها له يستطيع من خلالها أن يختار ما يريد من غير إكراه أو إجبار من الله له، والفرق بين المعنيين كبير جداً.

النوع الثاني: النصوص التي فيها نسبة الأعمال إلى العباد مباشرة، والنصوص الداخلة تحت هذا النوع بلغت العشرات، فكثيراً ما يجيء في القرآن أن العباد يؤمنون ويكفرون وينافقون ويفعلون ويعملون ويصنعون ويكسبون ويطيعون ويعصون ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويصومون ويتصدقون ويحجون ويعتمرون ويجاهدون ويقاتلون ويزنون وغيرها من الأفعال المنسوبة إلى العباد مباشرة.

فلو لم يكن لإرادة العباد وقدرتهم تأثير فيها لما صح عقلاً وواقعاً ولغة نسبة تلك الأعمال إليهم بتلك الطريقة وذلك التنوع والاختلاف في الصيغ والطرق.

وإثبات الشريعة الإسلامية للحرية القدرية واحتفاؤها بها من أقوى ما يغرس في نفس الإنسان التحرر من كل أنصاف الاستعباد للبشر، ومن أنفع ما ينقل الإنسان إلى ساحات الحرية الفسيحة؛ لأن الإيمان بذلك يجعله واثقاً في قدراتها وما يحمله في روحه وجسده من المشيئة المؤثرة، فإذا جمع مع ذلك إيمانه بقدرة الله الشاملة ورحمته الواسعة ازداد حيوية ونشاطاً وإقداماً.

❁ كيف نفهم فلسفة الحرية القدرية في الإسلام ؟!

دخلت الصعوبة في قضية الحرية القدرية وحلّ الغموض بها من جهة أن إثبات التأثير لقدرة الإنسان وإرادته في فعله يتعارض في الظاهر مع شمول قدرة الله وهيمنتها على كل ما يحدث في هذا الكون، باعتبار أن ثبوت ذلك يوجب ألا يكون لقدرة الإنسان تأثير في فعله.

وفي حل هذه الإشكالية اضطرب العقل البشري كثيراً، واختلفت المذاهب والاتجاهات فيها، وعادة ما يكون التقابل بين اتجاهين بارزين، وهما:

الأول: الاتجاه الذي يقدم قدرة الإنسان وإرادته في فعله ويحجم من قدرة الله تعالى، وهذا هو التيار المنتصر لإثبات الحرية القدرية والمبالغ في إثباتها.

والثاني: الاتجاه الذي يقدم قدرة الله وإرادته في الفعل الإنساني، ويحجم أو يلغي تأثير قدرة الإنسان في فعله، وهذا هو التيار الجبري المنتصر لإلغاء الحرية القدرية.

والمتتبع للثقافات الإنسانية المتنوعة ولمسيرة الفكر البشري يجد أن الصراع بين هذين التيارين كان قائماً في كل تلك الساحات الفكرية، ففي كل من الفكر اليوناني والفكر المصري والفكر اليهودي والفكر المسيحي، وكذلك في الفلسفة الحديثة، وجد التياران معاً، ووقع بينهما من الصراع والتصادم أمور طويلة جداً[1].

---

(١) انظر: القضاء والقدر في الإسلام، فاروق الدسوقي (٣/ ٤٩-٢٧٦)، والقضاء والقدر، عبدالرحمن المحمود (١١٩-١٤١)، والموسوعة المختصرة في الفلسفة، لجنة من العلماء الإنجليز (١٨٢)،

وكذلك الحال في الفكر الإسلامي فإنه هو الآخر وجد فيه التياران المشهوران نفسهما، فقد ظهر فيه التيار المبالغ في إثبات تأثير قدرة الإنسان في فعله، ويسمى بالقدرية، ويمثله المعتزلة الذين انتهوا إلى أن الإنسان يخلق فعل نفسه، وظهر فيه التيار المبالغ في نفي تأثير قدرة الإنسان في فعله، ويسمى بالجبرية، وهي على طبقات، منها الجبرية الخالصة التي تنفي وجود الإرادة والقدرة عند الإنسان أصالة، وهم أتباع الجهم بن صفوان، ومنها الجبرية المخففة التي تثبت الإرادة والقدرة للإنسان، ولكنها تنفي عنها التأثير، وهم أتباع المذهب الأشعري[1].

والقدر المشترك بين ذينك التيارين - القدري والجبري - يقوم على أن كلاً منهما انطلق من مقدمة واحدة، وهي الاعتقاد بأنه لا يمكن أن يقع الاشتراك بين قدرة الله وقدرة العبد في التأثير في الفعل الإنساني، وأنه لا حلّ إلا بالإبقاء على واحدة منهما وإلغاء الأخرى، فأحد التيارين قدم القدرة الإلهية، والآخر قدم القدرة الإنسانية.

ولكن هناك حل آخر توصل إليه أهل السنة والجماعة بناء على تمسكهم بنصوص الشريعة، واستهدائهم بنورها، ومراعاتهم للسنن الكونية التي سير الله تعالى بها الكون، وحرصاً منهم على الجمع بين الضرورة الشرعية في كون التكليف الإلهي للإنسان بالأمر والنهي حقيقة واقعية وملزمة وبين الضرورة النفسية في كون كل إنسان يشعر بأن لديه اختياراً وإرادة مؤثرة في أفعاله، وبين الضرورة الكونية في كون كل شيء في هذا العالم خاضعاً لإرادة الله وقدرته فلا يخرج عنها شيء.

---

(١) انظر: القضاء والقدر في الإسلام، فاروق الدسوقي (٢/ ٩-٣٣٠)، والقضاء والقدر، عبدالرحمن المحمود (١٤٥-١٩٩).

ومن خلال إدراكهم العميق لكل المعطيات السابقة توصلوا إلى موقف معتدل يحقق الانضباط مع مقتضيات العقل والواقع، وقد تولى ابن تيمية وابن القيم شرح حقيقة مذهب أهل السنة في هذه المسألة الشائكة وتوضيح فلسفتهم فيها، ومن الصعب جداً تتبع كل التفاصيل التي ذكروها في هذا الجانب، ولكن سنقتصر على بيان مختصر لما بينوه.

فقد توصل أهل السنة إلى أن الفعل الإنساني الاختياري هو فعل للإنسان حقيقة، بمعنى أن قدرة الإنسان وإرادته لها تأثر حقيقي في إحداثه، وهو في الوقت نفسه خلق لله حقيقة، فالفعل الإنساني اشترك في إحداثه كلا القدرتين، فقدرة الله لا بد أن تكون مؤثرة في فعل الإنسان؛ لأنه لا شيء في هذا الكون يخرج عنها، وقدرة الإنسان لا بد أن تكون مؤثرة في فعله؛ لأن هذا أمر فطري ضروري يشعر به كل إنسان، فكل إنسان يشعر بالفرق بين نبضات قلبه ورعشة أطرافه من البرد وحركة سقوطه من السلم بغير اختياره وبين حركة صعوده إليه باختياره وبين رفعه للقلم وجلوسه على الكرسي.

ولكن اشتراك القدرتين في التأثير ليس من جهة واحدة وليس على مستوى واحد، فقدرة الإنسان ليست من جنس قدرة الله، وجهة تأثيرها في الفعل ليست هي جهة تأثير قدرة الله فيه؛ إذ لو كانت هي هي لاقتضى ذلك مشاركة الله في شيء من خصائصه، وهذا أمر مستحيل عقلاً ووجوداً، وهو أيضاً شرك وكفر في حكم الشريعة.

فكيف يكون الأمر إذن؟!

وفك هذا الإشكال يكون بإدراك حقيقة قانون السببية، الذي هو سنة من سنن الله في تسيير هذا الكون، ودليل على إحكام خلقه ودقة تدبير ونفوذ قدرته، وقانون السببية يقول: إنه ما من حدث في الكون إلا وله سبب، وأنه ما من سبب يمكن أن يؤثر بمفرده، وإنها لا بد من تضافر أسباب أخرى معه، فالله تعالى جعل الأحداث الواقعة في الكون مرتبطة بأسباب محددة، كل حدث له سبب مخصوص، تشترك معه أسباب أخرى في إحداث التأثير، وهذا لا يعني أن قدرة الله لا تتعلق بذلك الحدث المرتبط بسببه، بل الحدث وسببه كلاهما خاضع لقدرة الإله.

وفعل الإنسان حدث من الأحداث، فلا بد أن يكون له سبب، وسببه هو ما في قدرته وإرادته من التأثير، فالله تعالى خلق الإنسان خلقة خاصة يشعر ويدرك فيها بتأثيره في تحديد أفعاله الاختيارية، وبأنه مختار فيما يفعل ويترك، وبأن لديه إرادة وقدرة هي سبب مباشر في إحداث ذلك كله، فالفعل الإنساني لا يخرج عن قانون السببية، فبما أن كل حدث له سببه الخاص، وبما أن ارتباطه بسببه الخاص لا يخرجه عن قدرة الله، فكذلك الفعل الإنساني له سبب مؤثر فيه، وتأثره بذلك السبب لا يخرجه من قدرة الله الشاملة[1].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٤٨٧-٤٩١) و (٨/ ١٢٣)، ومنهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٣/ ٢٣٩-٢٤٥)، وشفاء العليل، ابن القيم (١/ ٤٢٨-٤٢٩).

❁ اعتراضات الخطاب الاستشراقي على الحرية القدرية في الإسلام:

مع وضوح الرؤية في النصوص الشرعية حول الحرية القدرية وجلاء أدلتها وانتشارها إلا أن بعض المستشرقين لم يعجبه ذلك، وحاول أن يثير الإشكالات حولها، ومن المهم عرضها والوقوف معها حتى لا يقع الخلل والاضطراب عند المطلع لوضوح الرؤية في مشروع الحرية الإسلامي.

ومن أشهر تلك الاعتراضات اعتراضان، وهما:

الاعتراض الأول: أن الشريعة الإسلامية لا تقرر الحرية القدرية وإنما تجنح إلى تقرير الرؤية الجبرية، وتميل إلى أن الإنسان ليس له اختيار في فعله وأنه مجبور على ما يصدر منه، فأدى ذلك إلى إشاعة الروح الاستسلامية والسلبية في المجتمع المسلم.

وممن أثار هذا الاعتراض الفيلسوف الفرنسي "رينان"، فإنه حين عرض لإشكالية القدر، ونقل ما وقع فيها للعقل البشري من اضطراب وقلقل، عقب على ذلك بقوله: "إن المسلمين تجعلهم ديانتهم كمن يهوي في الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يتبدل، ولا حيلة فيه سوى متابعة الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد، الذي هو مستودع الآمال، ولفظة الإسلام معناها: الاستسلام المطلق لإرادة الله"[١].

---

(١) انظر في هذا الاعتراض: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي (٤٥، ١١٨، ١٢٣)، ومن افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، عبدالمنعم فؤاد (٢٥٢).

وفي سياق الكشف عن خطأ هذا الاعتراض يمكننا أن نسوق عشرات الأدلة من النصوص الشرعية التي تتضمن التأكيد على حرية الإنسان، وتأثير ذلك على أفعاله، وعشرات النصوص التي أكدت على أهمية الأخذ بالأسباب وذم من اعتمد على القدر واتكل عليه، وكيف أثر ذلك على سلوك الإنسان المسلم في الحياة.

ولكن سنكتفي هنا على كشف الأحوال العملية التي كان يعيشها النبي ﷺ وأصحابه في حياتهم اليومية، فإن من المعروف من سيرته ﷺ أنه كان يبذل في دعوته كل جهد ويتحمل فيها كل صعب، حتى يوصل رسالته للناس، فقد تحمل المشاق الكبيرة واحتمل الأذى من قومه، وقطع المسافات الشاسعة مسافراً إلى القبائل العربية، ليدعوهم إلى دينه، فلو كانت شريعة الله ونصوصها تدعو إلى الاستسلام والاتكال على القدر فكيف فعل رسول الله ذلك؟! هل يعقل أن يكون النبي ﷺ نفسه مخالف لشريعته التي جاء بها؟!

بل إن العقل السليم يدل على أن تصرفاته تلك هي التي تدل على حقيقة الروح التي تحملها رسالة الإسلام، وتظهر أثرها على النفس الإنسانية، فعدم الاعتماد عليها يعد قفزاً منهجياً كبيراً في تصوير حقائق الأفكار والتصورات؛ لأن من المعلوم بداهة عند من يريد أن يدرس طبيعة أي دعوة أن أفضل طريق لمعرفة ذلك هو دراسة سلوك مؤسسها الأول، فهو أحرى من يمتثل روح دعوته.

وإذا انتقلنا إلى أحوال الصحابة الكرام – وهم بالطبع أكثر الناس فهماً للشريعة وأكثرهم تمسكاً بروحها – فإنا نجدهم تحملوا من المشاق والأتعاب في حياتهم

الاجتماعية، وبذلوا جهوداً مضنية لأجل نشر الإسلام، ولم يتكلوا على القدر، وإنما استثمروا كل ما يمكنهم من الأسباب المادية، واستثمروا مع ذلك السنن الكونية لعمارة الأرض وإقامة الحضارة الرشيدة فيها، فهل من المعقول أن تكون الشريعة الإسلامية تدعو إلى الخمول والكسل، والاتكال على القدر ثم يكون أعلم الناس بها وأشدهم تمسكاً بها ليسوا متصفين بما تدعو إليه؟!

الاعتراض الثاني: أن الشريعة الإسلامية لم تقدم رؤية واضحة في الحرية القدرية، وممن اعترض بهذا القول المستشرق لجولد تسيهر، فإنه اتهم القرآن الكريم بأنه مليء بالتناقض، وفي محاولته لإثبات التناقض في النصوص الواردة في مسألة حرية الإرادة الإنسانية كتب صفحات طويلة حاول فيها جاهداً أن يبرز النصوص القرآنية وكأنها متناقضة فيما بينها، زاعماً أن هذه الآيات خدمت المذاهب المتعارضة في القدر على السواء، وأن النصوص الشرعية في العهد المكي كانت تميل إلى حرية الرأي، وأما في العهد المدني فكانت تميل إلى الجبر[1].

وحين نقوم بفحص هذا الاعتراض نجده قائماً على مقدمة خاطئة، وهي أن مجرد التعارض الظاهر بين النصوص يدل على التناقض والاضطراب، ومن ثم يحكم على القرآن بأنه مليء بالمتناقضات، وأن نصوص القدر فيه متناقضة!!

وهذا خلل كبير في التصور؛ لأنه من المعروف في القوانين المنطقية أن التعارض لا يكون تناقضاً إلا في حالة الاتحاد والتوارد على محل واحد وحال واحدة ونسبة

(١) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي (٤٤- ٤٥)، ومن افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، عبدالمنعم فؤاد (٢٥٢).

واحدة[1]، وهذا ما لم يكن فيما ادعاه المستشرقون في نصوص الشريعة، فالتعارض الذي يبدو بين بعض الظواهر فيها ليس هو من باب التناقض في شيء، وهذا الأمر لم يكن غائباً عن علماء المسلمين، فإنهم اهتموا بما يبدو متعارضاً في ظاهره من نصوص الشريعة وأفردوا له فرعاً خاصاً من فروع العلم، وألفوا فيه مؤلفات كثيرة.

أما في النصوص القرآنية، فمما ألفوه: درة التنزيل وغرة التأويل، للخطيب، والبرهان في متشابه القرآن، للكرماني، وملاك التأويل، للغرناطي، وكشف المعاني المتشابهة من المثاني، لبدر الدين ابن جماعة، وفتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، لأبي بكر الأنصاري.

وأما في النصوص الحديثية فمما ألفوه: اختلاف الحديث، للشافعي، وتأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، وشرح مشكل الآثار للطحاوي، وغيرها كثير.

فمن خلال هذه المؤلفات يكتشف القارئ مقدار ضعف الاعتراض على النصوص الشريعة بأنها متصفة بالتناقض؛ لأنه سيدرك أن الاختلاف فيما بينها لم يكن تناقضاً في مضامينها، وإنما له وجوه أخر عميقة في العلم والبيان.

وأما بخصوص نصوص القدر فقد اهتم العلماء بها كثيراً، وبينوا ما بينها من انسجام واتساق، وأنه ليس بينها تناقض، وإنما يصدق بعضها بعضاً، وكذلك ليس بين القرآن المكي والمدني اختلاف في تقرير هذه الحقيقة القدرية الكبيرة، فإن نجد في القرآن المكي التأكيد على إثبات المشيئة للإنسان مع إثبات المشيئة لله تعالى، ففي سورة

---

(١) انظر في شروط التناقض: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (١/ ٢٩٩)، والبصائر النصيرية في علم المنطق، الساوي (١٢١).

الإسراء وهي مكية قول الله تعالى: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء:١٥]، وقولـه تعـالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ ۖ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ۖ مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا ﴾ [الإسراء:٩٧].

وهذا المعنى عينه موجود في السـور المدنية، فقد قال الله في سـورة البقرة وهي مدنيـة: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [البقـرة:٢٦]، ونجـد فيهـا إثبات الفعل للعبـد بصورة مكثفة، كـما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ ﴾[البقرة:٢٨٦].

وأما إثبات القرآن الفعل للعبد وإثبات تأثير قدرته فيه مع إثباته نفوذ مشيئة الله في كل المخلوقـات فهو ليس تناقضـاً ولا اضطراباً في الرؤية، وإنما هو جار على قاعدة السببية كما سبق شرح ذلك مفصلاً.

المكون الثاني: الحرية النفسية (الذاتية)

مفهوم الحرية النفسية ومنزلتها في الإسلام:

يمكن أن تعرف الحرية النفسية بأنها: الحالة التي يكون فيها الإنسان مالكاً لتصرفات نفسه واختياراته من غير ارتهان لإرادة أحد من الخلق ولا خضوع له.

ويمكن أن تعرف الحرية النفسية بأنها وضع قانوني يعطي الشخص الحق الكامل في تصرفاته واختياراته في تدبير شؤون حياته.

وقد عرفها الطاهر بن عاشور بقوله:" هي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر"[١].

ويطلق عليها في بعض السياقات الحرية الذاتية[٢]، ويطلق عليها أيضاً الحرية المدنية، وقد عرفها محمد حسين الخضر بقوله:" صفة الرشد التي تجعل من الشخص أهلاً لأن يتحمل الالتزامات ويعقد باسمه مختلف العقود المشروعة من بيع وشراء وهبة ورهن"[٣].

(١) مقاصد الشريعة (٣٩٠).
(٢) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، راوية الظهار (٢٩٦).
(٣) الإسلام وحقوق الإنسان، محمد حسين الخضر (٣٤).

ويقابل الحرية النفسـية العبودية أو الرق، وهو الحالة التي يكون فيها الإنسـان عاجزاً عن الاختيار لتصرفات نفسه ويكون مرتهناً فيها لإرادة غيره ومملوكاً له، وقد عرفه الطاهر بن عاشـور بقوله: "أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سـيده"[1]، وعرفها محمد العثيمين بقوله: "وصف يكون به الإنسـان مملوكاً يباعاً ويوهب ويورث ويتصرف فيه، ولا يتصرف تصرفاً مستقلاً"[2].

وقد اشتهر تعريف الرق عند الفقهاء بأنه "عجز حكمي سببه الكفر"[3].

والحرية النفسية بالمعنى السابق في نظر الإسلام هي الأصل في كل بني الإنسان، وهـي ثابتة مـن حيث الأصل لكل البشر، وهذا ما تدل عليـه مقولة عمر بن الخطاب الشـهيرة التي قالها مخاطباً فيها عمرو بن العاص: "متى اسـتعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهـم أحـراراً"[4]، فهي تدل على أن الأصل اليقيني الذي يثبت لكل إنسـان يوجد على وجه الأرض أنه حر طليق الإرادة في تصرفاته واختياراته من غير خضوع لإرادة أحد من البشر، ولا تكون تصرفاته مملوكة لأحد من الناس.

ومن وضوح هذه القضية في الإسلام وجلائها أجمع الفقهاء على أن الأصل في الإنسان الحرية والسلامة من الرق والعبودية، وفي تقرير ذلك يقول الإمام الشافعي:

---

(١) مقاصد الشريعة (٣٩٠).

(٢) تسهيل الفرائض (٥).

(٣) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٣/ ١٦)، ومغني المحتاج، الخطيب الشربيني (٣/ ٢٥)، والفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية (٣١).

(٤) فتوح مصر وأخبارها، ابن عبدالحكم (٢٩٠)، ومناقب عمر بن الخطاب، ابن الجوزي (٩٩).

"إن أصل الناس الحرية حتى يعلم أنهم غير أحرار"[1]، ويقول ابن قدامة: "الأصل في الآدميين الحرية؛ فإن الله تعالى خلق آدم وذريته أحراراً، وإنما الرق لعارض، فإذا لم يعلم العارض، فله حكم الأصل"[2].

بل إن ابن المنذر ينقل إجماع العلماء على أن اللقيط إذا لم يعرف نسبه أنه حر[3]، وجاء في المادة الحادية عشرة من إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام: "يولد الإنسان حراً وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله، ولا عبودية لغير الله تعالى".

ولا فرق في هذا الحكم بين جنس وجنس ولا لون ولون ولا وصف ووصف ولا دين ودين ولا قبيلة وقبيلة، فكل بني آدم مستوون ومشتركون من حيث الأصل في ثبوت ذلك الوصف لهم.

ففي الشريعة الإسلامية الكل متصف بالحرية النفسية (الذاتية)، والكل يمكن أن يفقدها إذا وجدت الأسباب الموجبة لذلك، وأما ما ذكره بعض الفقهاء من أن العرب لا يسترقون[4]، فهذا الاستثناء - مع أنه قول مرجوح - ليس على سبيل الإكرام والتفضيل، وإنما هو على سبيل التشدد والتضييق على المشركين العرب حتى لا يبقى لهم من الخيارات إلا الدخول في الإسلام أو القتل.

---

(١) الأم، الشافعي (٦/ ٢٤٧).
(٢) المغني، ابن قدامة (٦/ ٤٠١).
(٣) انظر: الإجماع، ابن المنذر (١٤٨).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ابن تيمية (٣١/ ٣٨٠)، وفتح الباري، ابن حجر (٥/ ١٧٠).

وبهذه المساواة بين جميع الأجناس والألوان والأعراق في ثبوت الحرية يفترق الإسلام ويعلو على غيره من المذاهب والفلسفات الأخرى، ففي الفلسفة اليونانية ذهب الفيلسوف الشهير أفلاطون إلى أن الحرية والرق ظاهرة طبيعية، وجعل المعيار الفاصل بينهما هو العقل، فمن وهبته الطبيعة عقلاً ممتازاً فهو حر بطبيعته، وهو الخليق وحده بأن يطاع ويسود، ومن لم تهبه الطبيعة عقلاً فهو رقيق بطبعه، وهو خليق أن يكون مملوكاً لغيره، ويذهب أرسطو مذهب أستاذه أفلاطون ويوافقه على اعتبار الرق ظاهرة طبيعية، ويؤكد على أن بعض الأجناس هي بطبيعتها تستحق أن تكون رقيقاً[1].

وأما الديانة اليهودية فهي تقوم على التمييز بين اليهودي والغريب في طبيعة الخلقة، فالجنس اليهودي لا يسترق؛ لأنه عنصر مقدس مختار من الله، وأما الديانة المسيحية الكنسية فهي تتعامل مع الرق على أنه قائم على الاختيار الإلهي، وتذهب إلى أن الله اختار بعض الأجناس ليكونوا متصفين بالرق وخليقين به ليكونوا خداماً لغيرهم من الأشراف[2].

۞ تشدد الإسلام في الاعتداء على حرية الآخرين:

وقد جاء التهديد الشديد والوعيد الأكيد في نصوص الشريعة لمن اعتدى على حرية أي إنسان أو انتهك حرمتها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل

(١) انظر: الرق ماضيه وحاضره، عبدالسلام الترمانيني (٢٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٩-٣٢).

ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه، ولم يعط أجره"[1].

فهذا الحديث يدل دلالة صريحة على فظاعة الاعتداء على حرية الأحرار وإلزامهم بالرق، فقد بلغ من مخالفة هذا الأمر لأحكام الشريعة إلى درجة أن الله تعالى يكون خصماً لذلك المعتدي، ولا يكون مثل هذا الأمر إلا في معصية عظيمة.

والوعيد الوارد في هذا الحديث يدل على أن الاعتداء على حرية الآخرين وسلبهم إياها داخل في دائرة الكبائر من الذنوب؛ وقد نص عدد من العلماء على أن استرقاق الحر كبيرة من كبائر الذنوب[2].

وقد نبه بعض الفقهاء إلى أن هذه العقوبة ليست خاصة بمن اعتدى على حرية الإنسان ببيعه على الآخرين فحسب، وإنما تشمل كل اعتداء، ومن ذلك -مثلاً- تأجير الحر على الآخرين، فمن اعتدى على حر وأجبره على أن يقر له بالعبودية ليؤجره على غيره فهو داخل في تلك العقوبة[3].

وقد جاء في تعليقات بعض شراح الحديث ما يدل على أن هذا التهديد خاص بمن اعتدى على حرية الشخص المسلم[4]، وهو غير صحيح، بل الحديث عام يشمل كل حر سواء كان مسلماً أو غير مسلم؛ لأن لفظه عام، ولأن الصنفين الآخرين اللذين جاءا في الحديث حكمهما عام وليس خاصاً بالمسلم.

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٢٢٧).
(٢) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي (١/ ٤٨١)، والشرح المتمع، محمد العثيمين (٩/ ٢٣٦).
(٣) انظر: الشرح الممتع، محمد العثيمين (١٠/ ٨٨).
(٤) انظر: شرح صحيح البخاري أابن بطال (٦/ ٣٤٩).

ونتيجة لهذا الحديث وغيره ذهب جماهير العلماء إلى بطلان بيع الحر، ولو كان راضياً، وقد ذكر ابن حجر أن هذه القضية كان فيها خلاف قديم، ولكن الإجماع استقر على حرمة البيع وبطلانه[٥].

وبإثبات كون الحرية أصل مشترك بين كل بني آدم وإعلان ذلك يكون الإسلام قد سبق كل إعلانات حقوق الإنسان المعاصرة التي جاء فيها التأكيد على أن الأصل في الإنسان الحرية وعلى تجريم الاعتداء عليها.

❁ كيف تعامل الإسلام مع نظام الرق؟!

مع وضوح الإسلام في إثبات الحرية النفسية (الذاتية) للإنسان، وصرامته في الحفاظ عليها، إلا أنه مع ذلك أقر نظام الرق وعمل به، ومن أكثر الاعتراضات التي يوردها المعارضون على التصور الإسلامي للحرية هي كونه أقر نظام الرق وشرعه.

وقبل الدخول في نقاش مباشر مع هذا الاعتراض لا بد من الحديث أولاً عن واقع نظام الرق في الزمن الذي ظهر فيه الإسلام، وعن منهجية تعامل الإسلام معه، وعن منطلقاته العقلية والواقعية التي ارتكز عليها في التعاطي مع هذه القضية.

فقد جاء الإسلام والرق والاستعباد للبشر شائع في الإنسانية ومتجذر في أعماقها وضارب بأطنابه في ربوعها، وتكشف الدراسات التاريخية عن أن الإنسانية بلغت في التعامل مع الرق أحط المنازل واتسمت بأقبح الصور، وعانى الإنسان الرقيق ألواناً من الآلام وصنوفاً من الإهانات والإذلال، وأنواعاً من الانتهاكات،

---

(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٤/ ٥١٠).

فلم يبق الرقيق في عداد البشر، وإنما تحول إلى شيء من الأشياء.

وكان الإنسان يفقد حريته بأدنى طريق، وبأي سبب، كالخطف من قبل قراصنة البشر، والنهب والسطو والضغط من الملوك والطبقات العليا، وكان أسواق النخاسة التي يباع فيها البشر قائمة على سوقها ومعالمها ظاهرة وفروعها منتشرة، وأما مصارف الرق التي يتخلص بها الرقيق من رقه فليست إلا مصرفاً واحداً وهو إرادة السيد.

وكان الرقيق يُحمل من المشاق والمتاعب ما يعجز عن حمله أشد الحيوانات، ولا يُحتفظ له بحقوق ولا تُعرف له كرامة، ففي الفكر اليوناني كان أفلاطون يرى أن العبد محروم من حق المواطنة، وأما أرسطو فيجعل كلمة المواطنة مرادفة لكلمة الحر، وأما القانون الروماني، فلم يكن يعد الرقيق إنساناً له شخصية ذات حقوق، وإنما كان يعده شيئاً من الأشياء، وأما في العصور الوسطى في أوربا فقد ساء نظام الرق جداً، فمع انتشار النظام الظالم - نظام الإقطاع - أصبح المزارع عبداً لمالك الأرض، لا يملك لنفسه حولاً ولا قوة، وكان يباع ويشترى مع الأرض على أنه جزء منها وآلة من آلاتها[1].

ولم تكن تلك النظم تعترف للرقيق بحق الزواج، ولا بالحق في أن تكوّن له أسرة بالمعنى القانوني، وكان الاتصال بين ذكورهم وإناثهم لا يعد زواجاً، وإنما كان يتم بذلك برغبة السادة واختيارهم بقصد تكاثر عدد الرقيق لديهم كما يحدث بين

(١) انظر في أحوال الرقيق في الثقافات الأخرى: الرق ماضيه وحاضره، عبدالسلام الترمانيني (٥٣-٦٦)، والرق في الإسلام، أحمد شفيق، ترجمة: أحمد زكي (١١-٤٥).

الأنعام، وكان يحظر على الحر أن يتزوج من أمة أبداً، وعلى الحرة أن تتزوج من رقيق، بل إن معظم تلك النظم كانت تعاقب على فعل ذلك بالعقوبات الشديدة، وربما تصل إلى الإعدام[1].

وحين ظهر الإسلام في الوجود وأشرقت أنواره على المعمورة قام بعملية إصلاحية ضخمة للفساد الذي وقع في نظام الرق، وارتقى به إلى مراحل متطورة جداً في تاريخ الإنسانية، وأحدث انعطافاً حاداً في التعامل مع نظام الرقيق، يعد بحق "معجزة إصلاحية"، استطاع من خلالها أن يتجاوز كل التعاملات القبيحة التي تمارس على أولئك الرقيق.

جاء الإسلام ورد للرقيق إنسانيته، جاء ليحفظ له حقوقه، جاء وعاقب كل من اعتدى عليه وظلمه، جاء وصحح العلاقة بين الرقيق وسيده، جاء وجعل له حقوقاً ملزمة، جاء وسدَّ كل منابعه الظالمة، وفتح السبل الواسعة لتقليصه في المجتمعات.

في نظام الإسلام لم يعد الرقيق "شيئاً" وإنما صار بشراً له روح كريمة كروح الأسياد، وقد كانت الأمم الأخرى كلها تعد الرقيق جنساً آخر غير جنس السادة، خلق ليستعبده ويستذله، ومن هنا لم تكن ضمائرهم تتألم من قلته أو تعذيبه أو كيه بالنار وتسخيره في الأعمال الشاقة والقذرة أو انتهاك حقوقه وكرامته، ومن هنا جاء الإسلام ورفعه إلى مستوى الأخوة الكريمة[2].

---

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، علي عبدالواحد وافي (١٣٧).

(٢) انظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب (٤٢).

إن العمليـة الإصلاحيـة التـي قام بها الإسـلام في معالجة مفاسـد نظـام الرق وفظائعـه كانـت متكاملة وشـاملة لكل المنافـذ التي دخل من خلالها الفسـاد في ذلك النظـام، ويمكننـا بيـان ذلك وإثبـات صحته بتوضيح الأسـس التي قـام عليها ذلك الإصلاح الإسلامي، **وهي ثلاثة أسس:**

الأسـاس الأول: إغلاق المنابع الظالمة للرق، فقد جاء الإسـلام وللرق وسائل كثـيرة ومداخـل متعددة، ومنابع مختلفة، كالنهب والسـطو وسرقة الأطفال والنسـاء والخطـف عـن طريـق القرصنة واسـترقاق الطبقـات العليـا، والمقامـرة والعجز عن وفـاء الديـن، وبيع النفس أو الولد عن الفقر والعوز، فألغى الإسـلام كل هذه المنابع وحرمهـا وضرب عليها الحصـار، ولم يُبق إلا على منبع واحد فقط، وهو الاسـترقاق في حالة الحرب المشروعة بين المسـلمين والكفار، ولا يجوز الاسـترقاق إلا لمن حضر أرض المعركـة فقـط، أما من لم يحضر أرض المعركة، وظل باقيـاً في بيته، فإنه لا يصح اسـترقاقه ولا سـبيه، فهذه الحالة هي المنبع الوحيد الذي يصح أن يضرب من خلاله الرق على الآدمي.

ويدل على ثبوت التحليل السـابق بمجمله عمـوم وإطلاق قوله ﷺ: " قال الله ثلاثـة: أنا خصمهـم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل اسـتأجر أجيراً فاسـتوفى منه، ولم يعط أجره"[1]، فهذا الحديث في ظاهره يغلق كل منبع للرق، ولكن أفعال النبي ﷺ وأصحابه دلت على أنه يستثنى من هذه العموم الاسترقاق في حالة الحرب.

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٢٢٧).

ومع كونه المنبع الوحيد إلا أن الإسلام أيضاً لم يجعل الاسترقاق هو الخيار الوحيد فيه، وإنما جعله خياراً ضمن خيارات أخرى متعددة، كالمن والفداء أو القتل في بعض الأحوال، وقد أكد جمهور العلماء على أنه ليس واحد من تلك الخيارات واجباً بعينه، وإنما قادة المسلمين وخبراؤهم مخيرون بينها على ما تقتضيه المصلحة، وفي هذا يقول ابن قدامة:" إن هذا تخيير مصلحة واجتهاد لا تخيير شهوة، فمتى رأى المصلحة في خصلة من هذه الخصال تعينت عليه ولم يجز العدول عنها"[1].

الأساس الثاني: توسيع منافذ التخلص من الرق، فلم يكتف الإسلام بإغلاق منابع الرق، وإنما توسع في المقابل في المنافذ التي يستطيع العبد من خلالها التخلص من الرق، وقد قام عدد من الباحثين برصد تلك المنافذ ودراستها[2]، ومن أهمها:

١- العتق عن طريق التطوع وطلب الأجر، وقد حثت الشريعة الإسلامية على تحرير الرقيق ورتبت عليه الأجور الكبيرة، ومن ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال:" من أعتق رقبة مسلمة، أعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار، حتى فرجه بفرجه"[3]، وعن البراء بن عازب قال:"جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله علمني عملاً يدخلني الجنة قال: لئن كنت أقصرت الخطبة فقد أعرضت المسألة: أعتق النسمة وفك الرقبة، قال: أوليستا بواحدة ؟ قال: لا، عتق النسمة أن تفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعطي في ثمنها، والمنحة الوكوف والفيء على

(١) المغني، ابن قدامة (١٠/ ٣٩٣).
(٢) انظر: نظام الرق في الإسلام، عبدالله علوان (٤٣-٦٤).
(٣) أخرجه: البخاري، رقم (٦٧١٥)، ومسلم، رقم (١٥٠٩).

ذي الرحم القاطع"[1]، وغيرها من النصوص.

٢- العتق عن طريق الكفارة، فقد جعلت الشريعة إعتاق الرقاب وتحرير الرقيق خياراً رئيساً من خيارات كفارات عدد من الذنوب، ومنها: حالة القتل الخطأ، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢]، ومنها: حالة الظهار، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة:٣]، ومنها: حالة الحنث في اليمين، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[المائدة:٨٩]، ومنها: حالة الجماع في نهار رمضان، كما جاء ذلك ثابتاً في السنة النبوية[2].

٣- العتق عن طريق الزكاة، فقد جعلت الشريعة فك الرقاب وعقتها من الرق ضمن الأصناف السبعة التي تدفع فيها الزكاة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة:٦٠]، فالمراد

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٨٦٤٧)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٣٧٤)، وهو حديث صحيح.
(٢) انظر: صحيح البخاري، رقم (٦٠٨٧).

بقوله:"وفي الرقاب" أي: أنه مما تدفع فيه الزكاة فهو يشترى من مال الصدقة رقيق ويعتقهم[1].

٤- العتق عن طريق المكاتبة، وهي إزالة الرق عن الشخص عن طريق إبرام عقد بينه وبين سيده مقابل مال يدفعه الرقيق له، وقد دل عليها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾[النور:٣٣].

وقد أعلى الإسلام من منزلة المكاتبة، وأخبر النبي ﷺ بأن الله أوجب على نفسه إعانة الرقيق في مكاتبته كما يعين المجاهد في سبيله، حيث يقول عليه الصلاة والسلام:" ثلاثة كلهم حق على الله عز وجل عونه: المجاهد في سبيل الله عز وجل، والناكح ليستعفف، والمكاتب يريد الأداء"[2].

وإذا كاتب الرقيق سيده وعجز عن دفع المال المطلوب منه؛ فإن الشريعة جعلت له حقاً في الزكاة المفروضة، وجعلته ضمن الأصناف الذين تدفع لهم؛ لأنه تدخل في باب إعتاق الرقاب، كما أكد على ذلك جمهور العلماء[3].

وقد ذهب كثير من العلماء كعكرمة وعطاء ومسروق وعمرو بن دينار والضحاك بن مزاحم وابن حزم الظاهري وغيرهم إلى وجوب قبول المكاتبة على السيد، واختاره الطبري في تفسيره والقرطبي وابن العربي، وهو ظاهر قول عدد من

---

(١) انظر : تفسير الطبري (٦/ ٤٠٠)أوالجامع لأحكام القرآن أالقرطبي (١٠/ ٢٦٦) .

(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٧٤١٦)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٤٠٣٠)، وهو حديث ثابت.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٠/ ٢٦٨).

الصحابـة، كعمـر بن الخطاب وعثمان بن عفان والزبير بـن العوام رضي الله عنهم[1]، فعـن عن أنس بن مالك قال: أرادني سـيرين على المكاتبـة، فأبيتُ عليه، فأتى عمر بن الخطـاب رضي الله عنـه فذكـر ذلك لـه، فأقبل عليَّ عمـر رضي الله عنه يعنـي بالدِّرة، فقال: كاتبْه"[2].

وهـذا القول هو القول الصحيح؛ لأن الله تعالى أمر أمراً ظاهراً بقبول المكاتبة، وأمر بالمسـاعدة بالمال وفرض للمكاتب نصيباً من الزكاة، فكل هذه مجتمعة تدل على تأكيد الأمر ولزومه.

٥- العتـق بسـبب الاعتداء عـلى الرقيق، فعـن ابن عمـر رضي الله عنهما قال: سـمعت رسـول الله ﷺ يقول:"من ضرب غلاماً له حداً لم يأته أو لطمه فإن كفارته أن يعتقه"[3]، وهذا النوع يمكن أن يندرج ضمن الإعتاق بالكفارة.

الأسـاس الثالـث: تشريع الحقوق الإنسـانية والإلزام بها، فكما عالج الإسـلام الأمـور المتعلقـة بابتداء الـرق وبانتهائه فإنـه أيضاً عالـج الأحوال المتعلقـة بالرق في أثنائه، فلم يقتصر الإسـلام عـلى الإصلاحات الخارجية فحسـب، وإنما ذهب عميقا وقام بإصلاحات داخلية، ارتقت بحياة الرقيق وأعلت من شأنه وحفظت له كرامته.

---

(١) انظر: المحلى، ابن حزم (٩/ ٢٢٢-٢٢٥)، وأحكام القرآن، ابن العربي (٣/ ١٣٦٩)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٥/ ٢٣٦)، وقد بالغ ابن حزم في ذم من خالفه من جهور العلماء في هذه المسألة ووصف قولهم بأنه تمويه في الدين وأنه من وساوس الشيطان، وأن قولهم من المضحكات، وجاء بعض المعاصرين ووصف قولهم بأنه التفاف على النصوص، وأنه "من المصائب الفقهية الكبرى في التاريخ الإسلامي"!، وكل هذا غلو وشطط غير مقبول في المسائل الاجتهادية.

(٢) أخرجه: البيهقي في السنن (١٠/ ٣١٩)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٦/ ١٨٠).

(٣) أخرجه: مسلم، رقم (١٦٥٧).

إن الإسلام قبل أن يحرر الرقيق في الظاهر قام بتحريره روحياً وعاطفياً، بردِّ الإنسانية إليه ومعاملته على أنه بشر كريم لا يفترق عن السادة من حيث الأصل[1].

وقد قام عدد من الباحثين برصد الحقوق التي شرعها الإسلام للرقيق ودراسة مجموع التوجيهات الإنسانية التي أتى بها في حقهم[2]، ومن أهم تلك التشريعات:

١- التأكيد على المساواة في أصل الإنسانية والآدمية، فالرقيق في المنظور الإسلام لم يعد شيئاً من الأشياء، وإنما هو إنسان كغيره من الناس، وقد أعلن هذه الحقيقة النبي ﷺ في قوله: "يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى"[3]، وهذا الحديث عام يشمل كل الناس، سواء كانوا أحراراً أو رقيقاً.

٢- المساواة في الأجر الأخروي، كما جاء مصرحاً به في قوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[النحل:٩٧]، والآية عامة تشمل كل من عمل صالحاً سواء كان حراً أو رقيقاً.

٣- إثبات الأخوة الإيمانية ومقتضياتها، وقد أعلن ذلك النبي ﷺ في قوله: " إن إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه

(١) انظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب (٤٣).

(٢) انظر: نظام الرق في الإسلام، عبدالله علوان (٢٩-٤٢).

(٣) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٢٣٤٨٩)، وهو حديث صحيح، انظر: السلسلة الصحيحة (٢٧٠٠).

مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم"[1]، وهذا الحديث يؤكد على البعد الأخوي الذي يجب أن يكون بين السيد ورقيقه.

٤- الأمر بالإحسان إليهم وإكرامهم، وقد جعل ذلك داخلاً ضمن أهم الوصايا الذي يجب على المسلم مراعاتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا﴾[النساء:٣٦].

ومن عجائب اهتمام النبي ﷺ بحقوق الرقيق وإكرامهم أن من آخر وصاياه التي كان يوصي بها عند موته هي الوصايا بالإحسان إلى ملك اليمين وجعلها قرينة للصلاة، فعن أم سلمة قالت:"كان من آخر وصية رسول الله ﷺ الصلاة الصلاة، وما ملكت أيمانكم، حتى جعل نبي الله ﷺ يلجلجها في صدره وما يفصح بها لسانه"[2].

٥- التأكيد على المساواة بينهما في القصاص، كما جاء مصرحاً به في قوله ﷺ: "من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه"[3]، ومثله قول النبي ﷺ:" المؤمنون

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٥٤٥).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٢٦٤٨٣)، والنسائي في السنن، رقم (٧١٠٠)، وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٢٠١٢٢)، وأبو داود في سننه، رقم (٤٥١٤)، والترمذي في جامعه، رقم (١٤١٤)، والنسائي في سننه، رقم (٤٧٣٨)، وقد اختلف العلماء في صحة هذا الحديث منهم من صححه ومنهم من ضعفه.

تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم"[1].

وقد اعتمد على هذه النصوص وغيرها فقهاء الحنفية ومن وافقهم من المحققين -كابن تيمية وغيره- في قولهم بأن الحر يقتل إذا قتل عبداً، وهي من المسائل التي طال فيها الخلاف بين الفقهاء[2]، ولكن الصحيح ما ذهب إليه الحنفية ومن تبعهم؛ لعموم النصوص وعدم وجود ما يخصصها.

٦- إيجاب المهر للأمة المتزوجة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:٢٥].

وقد اختلف الفقهاء في مهر الأمة من يملكه فذهب الجمهور إلى أن السيد هو الذي يملك مهر الأمة؛ لأنها ملك له؛ ولأن المهر عوض عن المنفعة التي يفقدها بزواجها، وذهب الإمام مالك وبعض الفقهاء إلى أن الأمة هي التي تملك مهرها؛ لأن هذا هو ظاهر القرآن، ولأن المهر في الشريعة عوض عن استحلال ما لدى المرأة[3]، وهو خاص بالأمة، وهذا القول هو القول الصحيح.

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٩٥٩)، والنسائي في سننه، رقم (٤٧٤٦)، وصححه عدد من العلماء.

(٢) انظر: التلقين في الفقه المالكي، القاضي عبدالوهاب (٢/ ٤٦٢)، والحاوي الكبير، الماوردي (١٢/ ١٧)، والمغني، ابن قدامة (١١/ ٤٧٣)، والمبسوط، السرخسي (٢٦/ ١٢٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٤/ ٨٥).

(٣) انظر: أحكام القرآن، ابن العربي (١/ ٤٠١)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٦/ ٢٣٥).

هذه بعض الشواهد على الأحكام والقوانين التي شرحها الإسلام في حق الرقيق، ويمكننا أن نسوق شواهد كثيرة على إكرام الإسلام للرقيق، وتأكيده على حقوقهم وضرورة الالتزام بها، وما سبق ذكره يعطي صورة كافية على احتفاء الإسلام بحقوقهم وصرامته في الحفاظ عليها.

ولا بد من التأكيد على أن هناك آراءً لبعض الفقهاء تتعلق بالرقيق، ذهبوا فيها إلى خلاف ما تدل عليه النصوص وما تقتضيه دلالتها، إما في أحكام دماء الرقيق أو في النكاح والأبعاض، أو في بعض الحقوق الواجبة لهم، أو في طريقة التعامل معهم، وهي آراء تحتاج إلى دراسة ومراجعة، وتبقى أقوال بشرية غير معصومة، والعبرة بما دلت عليه ظواهر النصوص وبما تقتضيه دلالاتها وتعامل الصحابة معها.

وبهذه الأسس وبتشريع تلك التعاليم استطاع الإسلام أن يخرج نموذجاً رائعاً في التعامل مع قضية الرق، وأن يحقق فيها العدالة بصورة بينة، وقد اقتدر أن يصنع مثالاً عالياً ومشرقاً في قضية كانت من أضخم القضايا التي فشل العقل الإنساني في التعامل معها.

وعاش الرقيق في ظل النظام الإسلامي حياة مختلفة جداً عن الحياة التي كان يعشها الرقيق في الحضارات الأخرى، ونتيجة لذلك التعامل الراقي خرج من الرقيق عدد كبير من العلماء والفقهاء والمحدثين، وكان لهم أثر كبير في العلوم الإسلامية.

وقد شهد لتلك الصفحة المشرقة في التعامل مع قضية الرق عدد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، وأثنوا على الإسلام وأبدوا إعجابهم به، وفي هذا يقول فان

دنبرغ: "لقد وضعت للرقيق في الإسلام قواعد كثيرة تدل عل ما كان ينطوي عليه محمد ﷺ وأتباعه نحوهم من الشعور الإنساني النبيل، ففيها نجد من محامد الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التي كانت تتخذها إلى عهد قريب شعوب تدعي أنها تسير في طليعة الحضارة"[1]، وقد وقف المؤرخ الفرنسي الكبير غوستاف لوبون مع قضية الرق في الإسلام، وتحدث عنها بإعجاب، وجمع مقالات ونصوصاً لعدد من المفكرين الغربيين أثنوا فيها على ما قام به الإسلام من رقي في التعامل مع الرقيق[2].

ونهاية هذا الموضوع لا بد من التأكيد على أن هناك ممارسات خاطئة انتشرت بين المسلمين في التعامل مع الرقيق، وهي لا تمثل الإسلام، ولا يصح نسبتها إليه، فقد شاع في العصور المتأخرة الاعتداء على الناس وضرب الرق عليهم بغير حق، وانتشر ظلم الرقيق وتحميلهم ما لا يحتلمون، وتضييع حقوقهم، ومعاملتهم على أنهم أشياء وليسوا بشراً، وغيرها من السلوكيات القبيحة، التي لا تستقيم مع النصوص الشرعية، ولا يرضاها الإسلام ولا النبي ﷺ ولا صحابته الكرام.

---

(١) نقلًا عن: الإسلام في قفص الاتهام، خليل أبو شوقي (١٩٨).

(٢) انظر: حضارة العرب (٣٠٨-٣٧٥)، وانظر نصوص أخرى: الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترمانيني (٢٦٠).

❁ العلة المبيحة للاسترقاق في الإسلام:

مع إقرار الإسلام بنظام الرق، فإنه لم يربطه بلون ولا بشعب ولا بجنس، وإنما أكد على أن الأصل في كل بني الإنسان الحرية، وأن كل بني الإنسان يمكن أن ينزل بهم الرق إذا وجدت أسبابه وعلله المبيحة له.

والبحث في العلة المبيحة للرق في الإسلام من أهم القضايا التي تساعد على فهم الفلسفة التي أقام عليها الإسلام تعامله مع الرق، ومن أكثر الأمور التي تكشف عن الحِكَم التي أباحه من أجلها، ومن أفضل ما يساعد على وضوح الرؤية حول كثير من القضايا المثارة في عصرنا عن نظام الرق، ومن أحسن ما يقدم الأجوبة عن الأسئلة المطروحة عن إمكان إرجاع الرق وغيره.

وعند النظر في بحث الفقهاء في العلة المبيحة للرق والنظر في مجموع كلامهم نجد أن العلة لديهم مركبة من وصفين، وهما: الكفر والمقاتلة، والمراد بالمقاتلة هنا مطلق الاشتراك البدني في المعارك القائمة بين المسلمين والكفار، حتى ولو لم يباشر القتال بالفعل كالمرأة والصبي، فإذا اجتمع هذان الوصفان في الشخص، فإنه قام به حينئذ العلة التي تبيح للمسلمين استرقاقه، وأما إذا لم يجتمع الوصفان، بأن كان الشخص كافراً ليس مقاتلاً، أو كان مقاتلاً ولكنه ليس كافراً، فإنه لا يجوز إنزال الرق به.

وفي بيان هذا يقول السرخسي -من الحنفية-:" الاسترقاق على أهل الحرب عقوبة بطريق المجازاة لهم حين أنكروا وحدانية الله فجازاهم على ذلك بأن جعلهم

عبيـد عبيده"[١]، ويقـول الخطيب الشربيني -من الشـافعية- في تعريف الرق:" عجز حكمي يقوم بالإنسان بسبب الكفر"[٢].

ولكنهـم نصـوا أيضـاً على أنه ليس كل كافر يسـترق، وأكدوا عـلى أن الرق لا يكـون إلا لمـن وقـع في الأسر، والوقـوع في الأسر لا يكـون إلا في حالـة الحـرب بين المسلمين والكفار.

وقد أشـار ابن تيمية إلى كون العلة مركبة حيث يقول:" سـبب الاسترقاق هو الكفر بشرط الحرب"[٣]، وقد جمع الشنقيطي بين هذين الوصفين في حديثه عن الرق فقال:"وسبب الملك بالرق هو الكفر ومحاربة الله ورسوله"[٤].

ولكن بعض المعاصرين لم يعد يرى فيما قرره أولئك الفقهاء في علة إباحة الرق سـبباً مقنعـاً، ورأى أنه لا بد مـن زيادة قيد ثالث، وهو أن يكون الاسـترقاق معمولاً به عند الكفار، فإن لم يكن الكفار يسـترقون المسـلمين فإنه لا يباح اسـترقاقهم، وممن نـص عـلى ذلك محمد أبو زهرة حيـث يقول:" والنبي ﷺ لم يقـره – أي: الرق – وإن لم يمنعـه، وبقـي الأمر فيه لما يقضي به قانون المعاملة بالمثل، فإن كان الأعداء يسـترقون، كان للمسـلمين أن يسـترقوا من قبيل المعاملة بالمثل، وإن كانوا لا يسـترقون، فلا يحل للمسلمين أن يسترقون؛ لأن ذلك يكون اعتداء، وهو منهي عنه "[٥].

(١) المبسوط، السرخسي (٧/ ١٦٩).
(٢) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣/ ٢٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٣١/ ٢٨٠).
(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/ ٣١٤).
(٥) العلاقات الدولية في الإسلام (١٢٣).

وهـذا ما يدل عليه تعليل وهبة الزحيلي، حيث يقول عن الرق: "إنه في الإسـلام لم يقر إلا معاملة بالمثل مع الأمم الأخرى بسـبب الحرب"[1]، وهو مقتضى ما تدل عليه تعليلات سيد قطب لإقرار الإسلام نظام الرق، فإنه كثيراً ما يكرر بأن الإسلام إنما أقره لأجل أنه كان أمراً شائعاً في النظام الدولي آنذاك، وفي هذا يقول: " حين كان الرق نظاماً عالمياً، تجري المعاملة فيه على المثل في استرقاق الأسرى بين المسلمين وأعدائهم. ولم يكن للإسلام بد من المعاملة بالمثل حتى يتعارف العالم على نظام آخر غير الاسترقاق"[2].

ومقتـضى هذا القول أن إباحة الرق في الإسـلام تابعة لحالته عند الأعداء، فإن كانوا يسـترقون المسـلمين فإنه يباح للمسلمين الاسـترقاق، وإن لم يكونوا يسترقون، فإنه لا يكون مباحاً حينئذ.

وتقـوم حجـة هذا الموقف على أن الـرق اعتداء على حريـة الآخرين وفيه عدم مسـاواة بين الناس، فلا يمكن للإسـلام أن يقره في أصله، وإنما أقره لأنه كان معاملة بالمثل فقط.

وفي تحديد العلة التي بنت عليها الشريعة الإسلامية مواقفها واعتبرتها في إقامة تشريعاته يجب علينا الرجوع أولا إلى نصوص الشريعة نفسـها، وإذا رجعنا إليها، فإنا

---

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلامي (٤٤٤)، وانظر أيضاً: المرجع نفسه (٤٢٠)، والحرية في الإسلام (١١٠).

(٢) في ظلال القرآن (٤/ ١٦٦٩)، وانظر: في ظلال القرآن (١/ ٢٣٠)، انظر أيضاً: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عبدالوهاب الشيشاني (٧١٤)، ومقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية، علي علي منصور (١١٨)، والإسلام والاستبداد السياسي، محمد الغزالي (١٢٨)، والعلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة (٣٦)، ولا رق في القرآن، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤١).

لا نجد أي إشارة إلى أن الرق إنما أبيح لأجل أن الأعداء يفعلون ذلك، وإنما هناك تأكيدات عدة على أن الرق مرتبط بالكفر والوقوف ضد دعوة الإسلام الحقة، ولأجل هذا استرق النبي ﷺ وأصحابه عدداً من الكفار لم يحدث منهم أن استرقوا أحداً من المسلمين، فلو أن الاسترقاق لا يكون إلا معاملة بالمثل لجاء النص ببيان هذا الشرط المهم في قضية خطرة كهذه.

ومما يؤكد ذلك أن النصوص الشرعية التي أشارت إلى الرق، جعلته خياراً من الخيارات التي يتعامل بها المسلمون مع أسرى الحرب، لم تفرق بين تلك الخيارات أبداً، فلم تقل إن خيار الرق لا يكون إلا في حالة المقابلة بالمثل، وإنما ساوت بين كل الخيارات، وربطت ذلك بالمصلحة ولم تربطه بفعل العدو.

وعلى هذا فإما أن تكون كل الخيارات هي من باب المعاملة بالمثل، وإما أن تكون كلها ليست ذلك، والنصوص الشرعية في كل تلك الخيارات دائماً ما تلوح بمعنى الكفر والمقاتلة، وهو ما يدل على العلة المشتركة بين كل تلك الخيارات متحدة، فما الذي يدعو إلى تمييز الرق عن غيره من الخيارات ؟!

وسيأتي لهذه القضية ولحجة القول الآخر مزيد بسط في أثناء البحث.

❁ هل قصد الإسلام إلغاء نظام الرق بالكلية ؟!

منع إقرار الإسلام لنظام الرق فإنه لم يصدر منه نص صريح يحرمه أو يمنع منه أو يحذر من الإقدام عليه، بل فعله النبي ﷺ، فقد استرق عدداً من الكفار، وفعله الصحابة بأجمعهم، وهو أمر متواتر جداً في السنة ومستفيض فيها، لا يمكن إنكاره أو

التشكيك فيه، وهذا يرد على من يقول بأن الله لم يذكر الرق في القرآن وهو ما يدل على قبحه وفساده! فلو كان ذلك لما فعله النبي ﷺ وكبار الصحابة.

وبناءً على تلك القضية التاريخية البدهية فقد اتفق علماء الإسلام في القديم والحديث على أن الإسلام أقر الرق، ولكن بعد ذلك أثار العلماء المعاصرون مسألة: هل الإسلام قصد إلغاء الرق من المجتمعات بالكلية بحث لا يبقى له وجود، وهل إزالة الرق من الوجود بالكلية داخل ضمن الغايات والمصالح التي قصد إلى تحقيقها في المجتمع الإنساني؟! **وفي هذه القضية اختلفوا على موقفين:**

الموقف الأول: من يقول إن الإسلام قصد إلغاء الرق بالجملة، وأدخل ذلك ضمن مقاصده الكلية، وأكد على أن التخلص منه نهائياً غاية من غاياته، وممن نص على ذلك الطاهر بن عاشور، فإنه ذكر أن استقراء نصوص الشريعة يدل على "أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية"[1]، ثم تتالى على تأكيده عدد كبير من المفكرين المعاصرين.

وقد قرر محمد رشيد رضا أن النصوص الشرعية تميل إلى تحريم الاسترقاق وتدل على عدم قبوله، ومن ثم هي تدل على قصد إلغائه حيث يقول:" ولما كنا مخيرين فيهم - الأسرى - بين إطلاقهم بغير مقابل والفداء بهم، جاز أن يعد هذا أصلاً شرعياً لإبطال استئناف الاسترقاق في الإسلام؛ فإن ظاهر التخيير بين هذين الأمرين أن الأمر الثالث الذي هو الاسترقاق غير جائز، لو لم يعارضه أنه هو الأصل المتبع عند جميع الأمم، فمن أكبر المفاسد والضرر أن يسترقوا أسرانا ونطلق أسراهم ونحن

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٩٢).

أرحم بهم وأعدل كما يعلم مما يأتي"[1]، ولكنه مع ذلك أكد على أن "الآية ليست نصاً في الحصر، ولا صريحة في النهي عن الأصل، فكانت دلالتها على تحريم الاسترقاق مطلقاً غير قطعية"[2].

وتدل تقريرات أصحاب هذا الموقف على أن الاسترقاق نقص وخلل، وإنما أباحه الإسلام من أجل الضرورة الاجتماعية أو السياسية، ومن ثم فإن الإسلام لا بد أن يتخلص منه، ولكن كانت الحكمة ألا يتخلص منه في زمن النبي ﷺ، فشرع من الأحكام والقوانين ما يؤدي إلى إلغائه في المستقبل.

ومقتضى هذا القول أن المسلمين مطالبون بإزالة الرق، وملزمون بذلك؛ لأن من المستبعد أن يكون الأمر مقصداً من مقاصد الشريعة ثم لا يكون مأموراً به، ومقتضاه أيضاً أنه لا يجوز إرجاع الرق عند وجود المصلحة الداعية إليه ولو لم يفعله الكفار، لأن قصد الشريعة ورغبتها قد تحقق في الوجود فلا يجوز مخالفة هذا القصد [3].

الموقف الثاني: من يذهب إلى أن الإسلام لم يقصد إلغاء الرق بالكلية، وأن التخلص من الرق لم يكن من غاياته ومقاصده، فليس من غايات الإسلام وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها هي أن يختفي الرق من الوجود بالكلية، وإن كان قصد تقليله وتحجيمه وترشيده بالقدر الذي يتناسب مع موجباته.

---

(١) الوحي المحمدي (٣٣٠).

(٢) المرجع السابق (٣٣٠).

(٣) انظر: مبادئ الحكم في الإسلام، عبدالحميد متولي (٤١٥).

وهذا القول هو الذي تدل عليه تقريرات الفقهاء المتقدمين الذين جعلوا علة الرق المقاتلة مع الكفر، فإن حقيقة قولهم أن الرق عقوبة دنيوية تحل بالشخص، فإقرار شرعية هذه العقوبة وإقرار السبب الموجب لها يدل على أن الإسلام لم يقصد إلغاء الرق.

وممن تبنى هذا القول من المعاصرين الدكتور محمد البهي، فإنه أكد على أن مبدأ الاسترقاق ليس نقصا ولا تهمة، وإنما هو عدل وحكمة، وقال: "إذا لم يبق الإسلام استرقاق الأسير كمبدأ لا يكون منهجاً سليماً لحياة إنسانية كريمة؛ لأنه عندئذ لم يشر بالأسلوب الذي ينطوي على الردع للمعتدي الأثيم، الذي لا ينجح معه اللين أو حسن الخلق"[(١)].

ثم أكد على أن "مبدأ الاسترقاق في الإسلام قائم وباقٍ، لكن لا يجب الأخذ به دائما، كما لا يجب التغاضي عنه لمصلحة لا تعود على المسلمين بالخير"[(٢)].

وبعد رصده للوسائل التي شرعها الإسلام بوصفها منافذ لتحرير الرقيق، نص على أنها "قد لا تنتهي بتصفية الرق والقضاء عليه، ولو على المدى الطويل، طالما أن هناك مدد مستمر له، وهو الأسر في الحرب"[(٣)].

وحتى يمكننا أن نخرج برؤية واضحة في هذه القضية لا بد من التأكيد ابتداءً على أن البحث فيها يمكن أن يكون على مستويين مختلفين، وهما:

---

(١) الإسلام والرق، محمد البهي (٥).
(٢) المرجع السابق (٥).
(٣) المرجع السابق (٢٦).

الأول: المستوى الفردي، وعلى هذا المستوى فإن دلالات النصوص الشرعية تؤكد على تشوف الشريعة إلى التخلص من الرق بقدر كبير جداً، ولهذا نص عدد من الفقهاء على أن الشريعة متشوفة للعتق والحرية ما أمكن[1]؛ وهناك دلائل كثيرة على ذلك، فقد جعلت الشريعة من عتق بعضه من الرقيق عتق كله، وجعلت القريب يعتق عل قريبه، وجعلت عتق الرقبة الخيار الأول في الكفارات.

وتأكيد العلماء على أن الشريعة متشوفة للحرية من الرق لا يقصدون به أن الشريعة قصدت إلغاء نظام الرق بالكلية من الواقع، وإنما تأكيدهم متوجه بشكل أساسي إلى المستوى الفردي.

وموقفهم ذلك له مثال مقارب وهو الموقف من نظام الطلاق، فإنهم يؤكدون على أن الإسلام لا يحبذ الطلاق ولا يتشوف إليه، ولكنهم لم يأخذوا من هذا أن من مقاصد الشريعة إلغاء الطلاق بالكلية من الوجود كما هو عند بعض الأديان المحرفة، فكذلك الرق، فالإسلام لا يتشوف إليه ويرغب في التخلص منه على مستوى الأفراد، ومع ذلك لم يقصد إلى إلغائه بالكلية؛ لما فيه من المصلحة[2].

المستوى الثاني: وهو المستوى الكلي، وهو التعامل مع الرق بوصفه نظاماً كلياً، وعند التأمل في النصوص الشرعية في تعامل النبي ﷺ وفي طبيعة بيان الشريعة

---

(١) انظر: فتح القدير، ابن الهمام (٤/ ٥١٣)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٣٨٤)، ومغني المحتاج، الشربيني (٣/ ١٨٦)، والإقناع في فقه الإمام أحمد، الحجاوي (٣/ ١٩٦).

(٢) المقارنة بين نظام الرق وبين نظام الحدود والطلاق ليست من كل وجه، وإنما من جهة الاستدلال بالتضييق على قصد الإلغاء، والغاية منها هي التأكيد على أن التضييق على أمر ما لا يعني أن الشريعة تقصد إلى إلغائه بالكلية.

لمقاصدها وغاياتها فإنا نجد القضية تتجاذبها دلالات مختلفة عدة، ولكن الدلالة الأقوى تدل على أن التخلص من نظام الرق بالكلية لا يعد مقصداً من مقاصد الشريعة بالمعنى المعروف للمقاصد.

لأنه لو كان مقصداً لألغت الشريعة كل المنافذ التي تؤدي إليه ولو بالتدرج، ولكنها أبقت على منفذ باق إلى يوم القيامة، فكيف يقال: إن الشريعة قصدت إلغاء الرق بالكلية؟! وهي قد أقرت ما يتسبب في وجوده ولو بالدرجة القليلة.

ثم لو كان مقصداً من المقاصد والغايات التي تسعى إلى تحقيقها فما الذي يمنع الشريعة من التصريح بالأمر بإلغاء الرق في المستقبل إذا زالت أسبابه وموجباته؟!، وما الذي يمنع الشريعة أن تحث بكلام صريح ولو بغير الأمر على إلغائه بالكلية؟! فلو سلمنا أن إلغاء الرق بالكلية لم يكن ممكناً في الواقع فهل المطالبة بإلغائه في المستقبل أو الحث المباشر على إلغائه في المستقبل أو الترغيب المباشر صعب أيضاً؟! إن الشريعة لو قصدت إلغاء الرق حتى ولو في المستقبل لما أعجزها اللسان العربي عن ذلك، ولكانت النصوص فيها واضحة في دلالتها.

ثم إن المتأمل في الشريعة يجد أنها شددت في الأسباب الموجبة لإقامة الحدود وضيقت طرقها جداً، وأمرت بالستر على الجريمة وعدم إبلاغها للحاكم وحثت على ذلك، وبعد ذلك أمرت بالتشدد في إقامة الحدود ودعت إلى إلغائها عند وجود الشبهات وظهر من تصرفاتها أنها لا تتشوف إلى إقامة الحدود، فهل يصح مع ذلك أن يقال: إن الشريعة قصدت إلغاء الحدود بالكلية، وأنها لم تستطع فعل ذلك في زمن

النبي ﷺ، ولكنها بتلك التعاليم أرشدت إلى ذلك؟!

فكذلـك الحـال في الإبقـاء عـلى الـرق -وهو عقوبـة من العقوبـات- فحين شـددت الشريعة على منابعه وسعت إلى توسعة مصارفه؛ لا يعني ذلك أنها قصدت إلغاءه بالكلية.

فـإذا كان لا يصـح ذلك فهو لا يصح في حالة الرق أيضـاً؛ لأنها لا تختلف عن حالة الحدود هذه كثيراً.

ومـع ذلك فإن نصـوص الشريعة الإسـلامية وتصرفاتها مع قضيـة الرق تدل دلالـة قويـة على أن من مقاصدهـا التقليل من الرق في المجتمعـات؛ لأنها ضيقت من منابعه جداً ووسـعت من منافذ التخلص منـه كثيراً، وأيضاً فإنه لم يأت في الشريعة ما يأمر بالرق أو يحث عليه بخلاف ما جاء فيها عن العتق فإنها حثت عليه ورغبت فيه، وهذا التعامل يدل على مقصدية التقليل من الرق لا على إلغائه بالكلية.

❁ هل يمانع الإسلام من إلغاء الرق بالكلية ؟!

إذا لم يظهـر في النصـوص الشرعيـة ولا في تصرفات الرسـول ﷺ ولا أصحابه الكـرام مـا يدل على أن التخلـص من الرق بالكلية ليس مقصـداً من مقاصد الشريعة فهل يعني ذلك أن الإسلام يمانع من إلغاء الرق فيما لو اتفق العالم على إلغائه؟!.

ولا بد من التأكيد على أن البحث في هذه القضية مختلفة عن البحث في القضية السـابقة؛ لأن القضيـة السـابقة تبحث في حقيقة مـا يدعو إليه الإسـلام ابتداءً، وهذه القضيـة تبحث في موقف الإسـلام من الدعوات التي تـأتي من غيره، فالقضية الأولى

متعلقة بكونه أمراً مطلوباً في الشريعة، والثانية متعلقة بكونه أمراً مباحاً فيها.

والبحث في ممانعة الإسلام من إلغائه الرق لم يكن مطروحاً على الفقهاء المتقدمين؛ لأن هذه القضية لم تطرح إلا في العصر الحديث، **وحين طرحت اختلفت مواقف العلماء والمفكرين الإسلاميين منها على موقفين أصليين، وهما:**

الموقف الأول: من يرى أن الإسلام إنما أقر الرق من أجل المعاملة بالمثل، وبناء على قولهم فالإسلام لا يمانع من إلغاء الرق فقط، بل يدعو إليه ويحث عليه، فإذا كان الاسترقاق كما يقول وهبة الزحيلي:"لا يتأتى منذ زمن لعدم وجود الحرب الشرعية العادلة، فإن الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من العالم؛ إذ ذلك يتفق مع روح التشريع الإسلامي"[(١)]، ويقول محمد عابد الجابري:" منع الرق والاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام"[(٢)].

بل بالغ بعض أتباع هذا الصنف وزاد في حماسه لإلغاء الرق حتى أخذ يصف إقرار الرق بالهمجية والانحطاط، مع أن الرسول ﷺ أقره وعمل به!! وصرح بعضهم بأن الرق أصبح محرما، حيث يقول الدكتور محمد عبدالجواد محمد:" فنحن نرى أن الرق أصبح محرماً بعد أن وافقت الدول جميعها على إلغائه، ويمكن اعتبار نظام الرق في الإسلام كنظام المؤلفة قلوبهم، وقد اختفى النظامان إلى غير رجعة"[(٣)]، ويرى الدكتور عبدالحميد متولي أن الإسلام يحرم الرق في العصر الحديث، وأنه "أبعد من

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلامي (٤٤٤).

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان (٢٣٤).

(٣) التطور التشريعي في المملكة (٢٠٢)، بواسطة: أهمية الجهاد في الدعوة إلى الله، علي العلياني (٣٨٨).

أن يبيح الرق في مثل هذا العصر"[١]؛ لأنه إنما أباحه لأجل العجز عن إزالته في زمن الرسول ﷺ!

الموقف الثاني: بعض من قال إن الإسلام إنما أقر الرق من أجل أنه عقوبة عادلة لمن وقف في وجه الدعوة الإسلامية وقطع الطريق عليها؛ أنكروا القول بأن نظام الرق نسخ حكمه في عصرنا وتحول إلى التحريم والمنع، وربطوا بقاء نظام الرق وعدمه بالمصلحة، فإن كانت المصلحة إلغاء الرق فإنه يلغى، ولكن ليس على جهة نسخ الحكم بالكلية وإبطاله في الشريعة؛ لأن هذا لا يكون إلا للرسول ﷺ، وفي التصريح بهذا الموقف يقول الدكتور محمد البهي:" نجد الإسلام لا يعلن إلغاء الرق مستقبلاً، ولكن لا يمنع الإمام من عدم اختيار الاسترقاق، إن كان عدم اختياره ينطوي على مصلحة المسلمين، في الأوضاع الحاضرة التي أصبح إلغاء الرق فيها ضرورة دولية يجوز لإمام المسلمين أن يشارك في إلغاء الرق، ويعدل عن استرقاق الأسرى"[٢].

ويقول محمد خير هيكل مؤكداً المعنى السابق:" وإذا كان المفكرون الإسلاميون يرون أن استرقاقهم الأسرى في عصرنا اليوم ليس من باب المصلحة في شيء، فإن الإسلام يقرر عدم مشروعيته بناء على هذا الأساس"[٣].

والفرق بين صنفين أن الأول ينكر بقاء الرق على أصل الإباحة ويرى أن حكم الرق ألغي من أصله، وأنه لم يعد مشروعا؛ لأن الحكم يدون مع علته وجوداً وعدماً،

---

(١) مبادئ الحكم في الإسلام، عبدالحميد متولي (٤٠٩) و(٤١٥).

(٢) الإسلام والرق، محمد البهي (٢٨).

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٣/ ١٥٥٢).

وقد ألغيت علته، وهي استرقاق الكفار للمسلمين، وأما الصنف الثاني: فهو لا يقرر بأن الرق في أصله لم يعد مباحاً ولا يقول بأن علته قد أزيلت من الوجود، وإنما ينطلق من أن الرق ليس أمراً واجباً في الشريعة، وإنما هو خيار مباح من خيارات متعددة، وقد جعلت الشريعة المصير إلى أحدها مرتبط بالمصلحة كما سبق بيانه، فإذا اقتضت المصلحة إلغاء الرق في زمن من الأزمان والمصير إلى الخيارات الأخرى فهو أمر مقبول في الشريعة، بل واجب.

وموقف الصنف الثاني هو الموقف المنسجم مع دلالات النصوص الشرعية ومقتضياتها، فإن المتأمل في تفاصيلها يجد أنها لم تأمر بالاسترقاق، فلم يأت أي نص في الشريعة يدل على الأمر بالاسترقاق أو يحث عليه أو بين فضله أو يرتب عليه أجراً، وغاية ما جاء فيها إقراره والعمل به، وهذه الدلالات تدل بلا شك على إباحته وجواز العمل به وأنه مقبول في الشريعة، وأنه ليس نقصاً ولا تهمة يجب تخليص الإسلام منها، ولكنها لا تدل على وجوبه ولزوم العمل به، وإنما هو خيار مباح يمكن عدم الأخذ به إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وحين نتأمل النصوص الشرعية من جهة أخرى نجد أنها لم تعلق على الرق وحده حكماً شرعياً واحداً، وإنما تجعله دائماً خياراً من الخيارات، ففي كفارة اليمين وقتل الخطأ والظهار والجماع في نهار رمضان، كان إعتاق الرقبة المؤمن خياراً من الخيارات، وليس هو الخيار الوحيد فيها، بحيث إذا ألغي يختل حكم الكفارة، وربما يكون في هذا دلالة -وإن لم تكن قوية- على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق فيما إذا اقتضت المصلحة ذلك.

ومما يقوي أن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق هو أن الشريعة جعلت للرقيق الخيار في أن يكاتب سيده، وأوجبت على سيده قبول ذلك - على القول الصحيح-، فهذا يدل على أن الشريعة لا تمانع من إلغاء الرق.

ومما يقوي القول بأن الإسلام لا يمانع من إلغاء الرق: ما قرره عدد من العلماء بأنه يجوز معاهدة الكفار على عدم السبي والاسترقاق، وفي هذا يقول محمد بن الحسن الشيباني:" وإن شرطوا أن لا نأسر منهم أحداً فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم، لأن القتل أشد من الأسر"[1]، وقد نقل ابن القاسم عن الإمام مالك ما يدل على إباحة معاهدة الكفار على عدم الاسترقاق، حيث يقول:" ولو قدم إلينا تجار من أهل الحرب - وبيننا وبينهم عهد في بلدهم على أن لا نقاتلهم ولا نسبيهم أعطونا على ذلك شيئاً أم لا - فباعوا منا أولادهم لم يجز شراؤهم منهم، لأن لصغارهم من العهد ما لكبارهم"[2].

وبناءً على هذا فإنه يجوز التعاقد مع الكفار على عدم الاسترقاق، وإذا دخلت الدولة الإسلامية في هذا العقد فإنه يحرم نكثه أو عدم الالتزام به.

وأما الانطلاق من كون العالم ألغى نظام الرق فلا يحسن بنا نحن المسلمين أن نبقى عليه، فهذا غير صحيح؛ لأن الإسلام له مقاييسه الخاصة التي تنسجم مع المنظومة المعرفية والتعبدية والاجتماعية التي جاء بها، وأراد تأسيسها في المجتمعات،

---

(١) شرح السير الكبير، السرخسي (١/ ٣٠٣).

(٢) التهذيب في اختصار المدونة، القيرواني (٣/ ٧)، وإنما اقتصرت على نص التهذيب لأنه أوضح في الدلالة على الحكم.

فالإسلام كان يقصد في كل تشريعاته وقوانينه تحقيق العدل وغرسه في الواقع، سواء تحققت معه المساواة أو لا، والإسلام حين أقر الرق لم يقره لأن غيره من الأمم أقره، فهذا لا يستقيم مع هدف رسالة الإسلام وغايتها، فهو إنما جاء ثورة على الفساد في ذلك العصر ليزيل مظاهره من الوجود، فكيف يقر ذلك ويعمل به؟!

❁ ما حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام ؟!

الحديث عن حِكمة الحكم يختلف عن الحديث عن علته ومناطه؛ لأن الحديث عن الحكمة هو حديث عن الفوائد والآثار المترتبة على الحكم بعد استقراره في الشريعة، والحديث عن العلة هو حديث عن شروط بناء الحكم وضبط حدوده، فدائرة الحكمة أوسع بكثير من دائرة العلة والمناط، ولأجل هذا فكثيراً ما نرى الفقهاء والأصوليين يتوسعون في حديثهم عن الحِكم المرتبطة بالأحكام الشرعية أكثر من حديثهم عن علة الحكم ومناطه، ويحذرون كثيراً من الخلط بينهما.

ولكن بعض الباحثين في قضية الرق في الإسلام لم يحسن التفريق بين العلة التي أبيح من أجلها الرق في الإسلام وبين الحكم التي ارتبطت بتلك الإباحة، ونتيجة لذلك وقع بعضهم في بناءات خاطئة ومضطربة كما سيأتي الكشف عنه.

وقد أكثر الباحثون المعاصرون من الحديث عن حكمة الإبقاء على الرق في الإسلام، ورصدوا حِكَماً كثيرة ومتنوعة، منها ما يتعلق بالبعد الديني ومنها ما يتعلق بالبعد الاجتماعي، ومنها ما يتعلق بالبعد الاقتصادي، ومنها ما يتعلق بالبعد التربوي،

ومنها ما يتعلق بالبعد الإنساني[1].

وكل ما ذكروه لا يعدو أن يكون اجتهاداً يحتمل الصواب والخطأ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مراداً للشريعة، وكثير منها يحتاج إلى مراجعة وتمحيص، وبعضها مقبول ومقارب لمقاصد الشريعة، ومن الصعب جداً الوقوف مع كل ما ذُكر من تلك الحكم، ولكن سنقف مع أبرز تلك الحكم وأهمها، وهي:

الحكمة الأولى: أن الشريعة رأت في الإبقاء على الرق وسيلة من الوسائل النافعة التي يمكن من خلالها أن يعاقب بها من يقف في طريق دعوة الحق ويقطع عليها الطريق، ويحارب المسلمين ويعرقل طريقهم من الكفار معاقبة عادلة غير جائرة، وفي بيان هذه الحكمة يقول محمد قطب:" الإسلام لم يسترق الأسرى لمجرد اعتبار أنهم ناقصون في آدميتهم، وإنما لأنهم – وهذه حالهم- قد جاؤوا يعتدون على حمى الإسلام، أو وقفوا بالقوة المسلحة يحولون بين الهدى الرباني وبين قلوب الناس"[2].

وحين نتأمل في نصوص الشريعة نجد إشارات عدة تدل على صحة هذه الحكمة واعتبارها، ولكن لا بد من التنبيه إلى أنها ليست هي الحكمة الوحيدة وإنما هي حكمة من الحكم المتعددة.

الحكمة الثانية: المصلحة الدعوية، فإن إبقاء الإنسان على قيد الحياة، وعيشه بين المسلمين، كفيل بأن يهيئ له السبل التي تعرّفه إلى نظام الإسلام وأحكامه وتشريعاته الجميلة، وتهيئ له رؤية المسلمين والتعامل معهم، والعيش بينهم، وهذه الحال ربما

(١) انظر: نظام الرق في الإسلام، عبدالله علوان (٦٩).

(٢) شبهات حول الإسلام (٥٥)، وانظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٢٣٠).

يتسبب في اقتناع الشخص بالدخول في الإسلام واتخاذه ديناً، وهذا ما حصل من كثير من الرقيق الذي عاشوا بين المسلمين، ولا شك في أن من أهداف الإسلام المركزية إدخال أكبر قدر من الناس في دائرته، ومراعاة كل السبل والطرائق العادلة التي تؤدي إلى ذلك.

الحكمة الثالثة: المصلحة الاجتماعية، وهي أن الرق كان متجذراً في المجتمعات آنذاك، وكان معترفاً به في كل الحضارات، ومعمولاً به في كل البقاع، وقد ارتبطت به مصالح الناس الحياتية والاقتصادية، فليس من السهل أن يصادم الإسلام هذه الظاهرة المتجذرة في المجتمع ويقوم بإلغائها مباشرة، فإنه لو فعل ذلك لربما أدى إلى فشله وإخفاقه، وأدى إلى إحداث خلل كبير في المجتمعات التي كانت قائمة على نظام الرق.

وقد تتابع كثير من المعاصرين على ذكر هذه الحكمة واستحسانها، وفي بيانها يقول وهبة الزحيلي بعد توضيحه لانتشار الرق في المجتمعات:" وأمام هذا الواقع لدى الأمم والشعوب، قدر المشرع أنه من العسير تجاوب النفوس مع تحريمه لمصادمته للمألوف، ولئلا تضطرب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، فيكثر المجادلون والمعارضون... فكانت حكمة التشريع العمل على تخليص العالم من الرق تدريجياً"[1]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول محمد عابد الجابري:"أما تحريم الرق بصورة نهائية جازمة، فذلك ما لم تكن تتحمله يومئذ الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"[2].

---

(١) الحرية في العالم (١٠٦)، وانظر المعنى نفسه: آثار الحرب في الفقه الإسلام، وهبة الزحيلي (٤٤٢).

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان (٢٣٤)، وانظر: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، صالح الراحجي (٧٠)، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (٤٤٢).

ولكن هذه الحكمة مع انتشارها وتتابع كثير من الكتاب على تأكيدها والاعتماد عليها، ومع أنها تبدو من أول وهلة مقنعة ووجيهة، إلا أنها عند التأمل تبدو غير صحيحة، وتظهر فيها إشكالات عدة ومن جهات متنوعة، ويمكن أن ينجلي ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن مقتضى هذه الحكمة يتعارض مع طبيعة الانقلاب والإصلاح العظيم والتغيير العميق الذي جاء به الإسلام، فقد واجه الإسلام ظواهر اجتماعية عدة كانت متجذرة في الشعوب الجاهلية جداً ومتأصلة في نفوسهم كثيراً، وكانت تمثل مكوناً رئيسياً من مكونات حياتهم، كشرب الخمر والتعامل بالربا وفعل الزنى وانتشار البغاء، وتعلق الشعوب بها لا يقل عن تعلقهم بنظام الرقيق إن لم يكن أكثر، فالذي يدرس تاريخ الشعوب الجاهلية العربية وغيرها يجد فيه ما يدل على أن هذه الأمور كانت لا تقبل المساومة ولا يمكن التفكير في إزالتها أو الدعوة إلى تحريمها.

وقد كانت الشريعة الإسلامية مدركة لهذا العمق، ولهذا لم تبادر إلى تحريمها مباشرة، وإنما اتخذت سبيل التدرج في تغييرها وإزالتها، ولكنها في النهاية لم تتوان في إعلان النكير عليها وفي إصدار الأوامر المباشرة والصريحة في تحريمها وتجريمها، فلماذا يقع الاستثناء لظاهرة الرق؟! وما الأمر الذي اتصف به الرق زائداً على تلك الظواهر الأخرى حتى يستثنى؟! وما الدليل على أنها كانت غير قابلة للإزالة دون غيرها من الظواهر ولو قبل موت النبي ﷺ بقليل ؟!، فهل عجز الإسلام بحكمته العميقة ومهارته الإصلاحية الفائقة عن الإصلاح لذلك الفساد- على قولهم- ؟! وهل استطاع النبي ﷺ أن يصلح كل أنواع الفساد الواقعة في المجتمعات الجاهلية

ويعجز فقط عن إصلاح ظاهرة الرق ؟!وهل استطاع الإسلام أن يقتلع الشرك والأصنام التي كان يتعلق الناس بها في كل شؤون حياتهم ويرون نجاتهم في رضاها ويعجز عن إزالة تعلقهم بالرق ؟!

إن العبرة في قوة الظاهرة ليس بمجرد انتشارها وإنما بتجذرها وتعمقها في قلوب الناس ونفوسهم، والإسلام استطاع أن يقتلع عادات ومكونات كان تجذرها في المجتمع أعمق من الرق، وكان تعلق الأنفس بها وحبها لها أكثر من تعلقها الرق، كشرب الخمر وفعل الزنى، ومع ذلك، لم يمت النبي ﷺ إلا وقد أعلن المنع الصريح منها.

إن تعليل إبقاء الإسلام على الرق بالحكمة السابقة يدعي لبعض الظواهر صفات ليست محققة لها، ويستلزم أيضاً نسبة العجز إلى النبي ﷺ في إصلاح بعض الظواهر الاجتماعية في زمنه.

الأمر الثاني: أن المقدمة التي اعتمدت عليها تلك الحكمة مقدمة خاطئة ولها آثار شرعية شديدة الخطورة، فإن من المعلوم أن النبي ﷺ أكمل الدين وبين كل حكم شرعي غاية البيان، ولا يجوز لأي أحد أن ينسخ أمراً أقره أو يزيل حكماً شرعه لأي مبرر من المبررات، وتلك المقدمة تقتضي أنه يجوز أن يلغى حكم شرعي بناء على دلالات غير صريحة، حيث إنه لم يأت أمر صريح يبن بأنه إنما أقر من أجل تجذره في المجتمعات وصعوبة إزالته بالكلية والأمر بإزالته في المستقبل، وبعد موت النبي استمر الصحابة على العمل بنظام الرق وإقراره، وهذا يدل على أنهم أدركوا أن الإسلام لم يحرمه، ومن ذهب إلى هذه الحكمة لم يعتمد إلا على استنباطات من بعض

الإشارات ولا يمتلك نصاً صريحاً أو ظاهراً.

واستعمال مثل هذه الطريقة يفتح الباب لإزالة أحكام شرعية أخرى كثيرة، فقد يأتي أحد فيقول: إن الشريعة جاءت إلى مجتمعات جاهلية كانت تحتقر المرأة وتعلي الرجل عليها بدرجات كبيرة، ولم تستطع أن تزيل كل ذلك التفاوت وتحقق المساواة بينهما، ولكن استعملت التدرج في تحقيق ذلك وقدمت إشارات كثيرة في الدعوة إلى إلغاء جميع الفروق بين الرجل والمرأة، وبناء على ذلك فإن الإسلام لا يعارض الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة!! وهذه الدعوى - وإن كان قد قال بها بعض الخطاب الحداثي العربي[1] - إلا أنها مصادمة لقطعيات كبيرة في التشريعات الإسلامية.

ويمكن أن يأت أحد فيقول: إن الشريعة جاءت إلى مجتمعات جاهلية، كانت لا ترتبط بعدد معين من الزوجات، وكانت الرجل ينكح ما شاء من النساء، ولم تستطع أن تزيل هذه العادة بالكلية، ولكنها استعملت التدرج في إصلاح هذا الخلل، فأباحت أربعاً، وقدمت إشارات تدل على أن الحكم الشرعي هو إلغاء تعدد الزوجات من أصله.

فهذه الأمثلة لا تختلف في طريقة الاستدلال والتعليل فيها عن طريقة التعليل في الحكمة السابقة، وأي اعتراض يقدمه صاحب ذلك التعليل على هذه الأحكام فإنه يمكن أن يعترض به على قوله.

---

(١) انظر: الإسلام والحرية، محمد الشرفي (١١٦)، وانظر في مناقشة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة: التمايز العادل بين الرجل والمرأة في الإسلام، محمود الدوسري، فقد جمع ما يتعلق بهذه القضية وقام بمناقشة المخالفين فيها.

الأمر الثالث: أنه على فرض صحة تلك الحكمة، وأن الإسلام بالفعل عجز عن إلغاء الرق في زمن النبي ﷺ، فلماذا لم يأت في النصوص الشرعية الأمر الصريح والمباشر أو الإشارة الواضحة البينة التي تدعو إلى إلغاء الرق إذا حانت الفرصة؟! ولماذا لم يبدُ من الصحابة الكرام ومن الخلفاء الراشدين ما يدل على رغبتهم في إلغاء الرق ولو بعد حين؟!

لو كان إقرار الرق في الشريعة ليس عن رغبة منها وإنما عن عجزها عن إلغائه في زمن النبي لأتى الأمر بذلك في النصوص كما أتى الإخبار بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حيث قال النبي ﷺ ذلك بلفظ صريح:" لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"[1] ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث في جانب الرق.

الأمر الرابع: أنه لو كان الرق عادة قبيحة وظاهرة اجتماعية سيئة عجز الإسلام عن إزالتها في زمن النبي ﷺ، فلماذا لم يتركها النبي عليه الصلاة والسلام في خاصة نفسه، فإن من المعلوم أنه ﷺ استرق في حياته عدداً من العبيد، ثم أعتقهم قبل موته، فعن عمرو ابن الحارث قال:" ما ترك رسول الله - ﷺ - عند موته درهماً ولا ديناراً ولا عبداً ولا أمة ولا شيئاً، إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضاً جعلها صدقة"[2]، وهذا الحديث يدل على أنه ﷺ مارس بنفسه وبقي بعض عبيده زمناً طويلاً في الرق، وثم إنه ﷺ لكرمه وجوده أعتق كل من عنده.

(١) أخرجه: مسلم، رقم (١٧٦٧).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٢٧٣٩).

وكما أنه لا يصح الاستدلال على مشروعية التخلص من الأموال بحجة أنه ﷺ لم يترك درهماً ولا ديناراً بعد موته، فكذلك لا يصح الاستدلال بعتق النبي لكل عبيده على ذم نظام الاسترقاق في الإسلام.

ثم لماذا لم يرشد عليه الصلاة والسلام الصحابة القريبين منه إرشاداً خاصاً إلى تركه؟! ولماذا لم يترك الخلفاء الراشدون الاسترقاق، فهؤلاء أولى الناس بترك ما يراه الإسلام عادة قبيحة، فهل من المقبول أن يخضع النبي ﷺ وأصحابه الكرام لسطوة تلك الظاهرة القبيحة وضغطها ؟!!

ويبين ذلك أنه لما كان الخمر قبيحاً وسيئاً فإن النبي ﷺ لم يشربه حتى في حال إباحته مع أنه كان أمراً طبيعياً في المجتمع، ولو فعله لما كان خارجاً عن عادة قومه، وكذلك الزنى كان شائعاً في مجتمعات الجاهلية ولم يكن أمراً منكراً لديهم، ولكنه لما كان عادة قبيحة وسيئة لم يفعله النبي ﷺ، فلو كان الرق فعلاً قبيحاً ومخالفاً للعدل، فكيف يفعله النبي ﷺ مراراً وتكراراً؟!

الأمر الخامس: أن الإسلام أصبح عزيزاً وقوياً في زمن الخلافة الراشدة، وخاصة في زمن عمر، ومع ذلك لم يبدُ من أحد منهم الدعوة إلى إلغاء الرق بالكلية، فلو كانت إزالة الرق بالكلية مقصداً من مقاصد الشريعة لبادر الخلفاء الراشدون إلى تطبيقه ولو تدريجياً، بحيث يبدون بإلغائه في المدينة، ثم يتوسعون في تلك العملية، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث!

الحكمة الثالثة: المصلحة السياسية، وذلك أن الرق كان نظاماً سياسياً، وكان استرقاق أسرى الحرب نظاماً دولياً مقراً، فليس من المقبول أن يلغي الإسلام استرقاق أسرى عدوه ويبقى العدو يسترق المسلمين، وإنما عاملهم الإسلام بالمثل، فكما أن العدو يمارس ذلك النظام فإن الإسلام سيمارسه.

وهذه الحكمة أيضاً من أكثر الحكم التي تذكر لتبرير إبقاء الإسلام على نظام الرق، وقد تتابع كثير من المفكرين على تأكيدها، وفي بيانها يقول سيد قطب: "حين كان الرق نظاماً عالمياً، تجري المعاملة فيه على المثل في استرقاق الأسرى بين المسلمين وأعدائهم. ولم يكن للإسلام بد من المعاملة بالمثل حتى يتعارف العالم على نظام آخر غير الاسترقاق"[1].

وعندما نقوم بفحص هذه الحكمة نكتشف أنها هي الأخرى لم تسلم من الإشكالات الشرعية والتاريخية التي تجعل من الصعب قبولها أو الحكم بصحتها، ويمكن تجلية ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنا إذا رجعنا إلى النصوص الشرعية لا نجد فيها ما يدل على أن الاسترقاق إنما أقر من أجل المعاملة بالمثل، ولا نجد ذلك في كلام الصحابة ولا في كلام التابعين، وقضية الاسترقاق ليست قضية عابرة أو قليلة الحدوث، وإنما هي قضية مشتهرة ومتجذرة في المجتمع وهي مرتبطة بالجهاد والأسر، وهو كثير

(١) في ظلال القرآن (٣/ ١٦٦٩)، وانظر: المرجع نفسه (٤/ ٢٤٥٥)، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٢٣٧)، ومبادئ الحكم في الإسلام، عبدالحميد متولي (٤٠٧).

الحدوث، فهل من المعقول أن تكون قضية بمثل هذا الحضور ثم لا يأتي في النصوص ما يدل بالنص أو بالإشارة على أنها إنما أُقرت من أجل المعاملة بالمثل.

بل إنا لو ألقينا نظرة تأملية في النصوص الشرعية نجد فيها إشارات عدة تدل على أن الاسترقاق متعلق بمقاتلة الكفار للمسلمين ومنعهم من نشرهم دعوة الحق، وتشعر بأن هذا الصنيع منهم هو المبيح لإنزال الرق بهم كما سيأتي في الأمور التالية.

الأمر الثاني: أن الإسلام في أخلاق الحرب منع المعاملة بالمثل، فقد نهى النبي ﷺ عن التمثيل بأجساد الكفار، وقد كانوا يفعلون ذلك بالمسلمين، ونهى عن قتل النساء والصبيان والشيوخ ونهى عن تعذيب الأسرى وسوء معاملتهم ونهى عن قطع الأشجار وعن هدم البيوت ودور العبادة، وقد كان الكفار يفعلون كل ذلك بالمسلمين، وإنما نهى الإسلام عن ذلك لأنها قبيحة ولا نفع فيها، فلماذا لم يفعل ذلك في الرق، مع أنه أكثر قبحاً - على قولهم - من بعض تلك الأفعال؟!

إن الإسلام لا يقر الأمور القبيحة ولا العادات السيئة لأجل أنها عرف دولي معمول به أو لأجل أن الأعداء يمارسونها مع المسلمين، وإنما يمنع كل ما يراه قبيحاً ولا يسلم لضغوط الواقع.

الأمر الثالث: أن هناك عادات كثيرة كانت عرفاً دولياً معمولاً به، وظواهر اجتماعية كثيرة كانت كذلك، كالبيع بالربا مثلا، وكان الكفار يعاملون المسلمين بها، ومع ذلك نهى عنها الإسلام، وأطلق تحريمها حتى في حالة المعاملة بالمثل، ولم يبح للمسلمين التعامل بالربا حتى مع الكفار.

الأمر الرابع: أن النبي ﷺ اسـترق أناسـاً لم يحصل منهم الاسـترقاق للمسلمين ولا يحتمـل أن يحصـل منهم ذلك لقلتهم وضعفهم، فقد اسـترق النبـي عليه الصلاة والسـلام بعض اليهود، ولم يحصل منهم أي اسـترقاق للمسـلمين وحالهم لا تؤهلهم لفعل ذلك، وكذلك اسـترق بعض القبائل العربية وهم لم يسترقوا أحداً من المسلمين وحالهم لا تؤهلهم لذلك.

وكـون الـشيء القبيح عرفاً دوليـاً لا يجعله مبـاح التطبيق عـلى كل أحد ولو لم يستحقه، وإنما غاية ما يفيد أن يكون مباح التطبيق فيمن وقع فيه؛ لأنه حالة استثنائية تقدر بقدرها.

۞ منهجية التعامل مع الخلاف حول قضية الرق:

حين أثيرت قضية الرق في العصر الحديث ودخل في غمارها كثير من الباحثين، وقـع من بعض الأطراف المشـتركة فيها شـطط ومبالغـة في تقبيح الأقـوال المخالفة، فأخـذ بعـض من يرى أن العلـة المبيحة للرق هي المعاملة بالمثل يصـف أقوال الفقهاء المخالفين له بالوحشـية ويصفهم بقلة العلم والفقه والإدراك، وفي المقابل أخذ بعض مـن يرى العلة المبيحة للرق هـي المقاتلة مع الكفر يصف القول المخالف له بأوصاف شـديدة وقاسـية جداً، فجعل بعضهم ذلك القول كفراً مخرجاً من الملة؛ لأنه يرى فيه اتهاماً للإسلام بالنقص، وأنه لولا العذر بالجهل لكفر عنده من يتبناه.

وعند التأمل في نصوص الشرعية المتعلقة بالرق نكتشـف أنها لا تسـتدعي كل ذلك الشطط ولا كل تلك المبالغات، فهي لم تشتمل على دلالات صريحة في الموضوع،

وإن كانت دلالات الظاهرة ترجح قولاً على آخر كما سبق بيانه، ولكنها ليس صريحة وبينة بحيث يضلل فيها المخالف أو يكفر!

وقد شعر سيد قطب أن القول الذي تبناه في هذه القضية قد يسبب القسوة في الحكم عليه والمبالغة في التعامل مع خطئه فقال منبهاً إلى السبب الداعي له في اختياره: " ويحسن أن يكون مفهوماً أنني أجنح إلى هذا الرأي؛ لأن النصوص القرآنية واستقراء الحوادث وظروفها يؤيده، لا لأنه يهجس في خاطري أن استرقاق الأسرى تهمة أحاول أن أبرىء الإسلام منها! إن مثل هذا الخاطر لا يهجس في نفسي أبداً، فلو كان الإسلام رأى هذا لكان هو الخير، لأنه ما من إنسان يعرف شيئاً من الأدب يملك أن يقول: إنه يرى خيراً مما يرى الله، إنما أنا أسير مع نص القرآن وروحه فأجنح إلى ذلك الرأي بإيحاء النص واتجاهه"(١).

ومع أن ما ذهب إليه لم يكن صحيحاً ودلت دلالات كثيرة على خطئه، إلا أن ما ذكره من أن المسألة ليست قطعية ولا هي أصل من أصول الدين كلام صحيح لا غبار عليه.

❁ هل الرق بالرؤية الإسلامية يناقض الحرية والعدالة ؟!

بعد هذه الجولة الواسعة في الحديث عن أهم القضايا المتعلقة بالرق في الإسلام، فهل حقاً نظام الرق بالصورة التي أقرها الإسلام، يخالف الحرية الإنسانية ويشتمل على الظلم والقهر لجنس الرقيق.

---

(١) في ظلال القرآن (٦/ ٣٢٨٥).

والاعتراض على تعاليم الإسلام بهذا الاعتراض انتشر في الزمن المتأخر نتيجة تبني بعض المستشرقين المنتمين لأديان أهل الكتـاب التيار المعترض على كل الأديان لـه، وأخذوا جميعاً يقولون: إن الإسـلام انتهك حرية الرقيـق وظلمهم بإقراره للرق، وفي المقابـل فإن الحضـارة الغربية اسـتطاعت أن تلغي الرق وتحقق للبشرية المسـاواة والعدالـة بـما عجز الإسـلام عن تحقيقه، فها هـي البشرية تنعم بما قدمتـه لها الحضارة المعاصرة من خيرات أكثر مما قدمه لها الإسلام.

وقبـل الدخول في الجواب عن هذا الاعتراض ضد الإسـلام لا بد من التأكيد عـلى ضرورة أن نكـون أبعـد عـن العاطفة وأقـرب إلى العقـل والمنطـق؛ حتى تكون تصوراتنا وما نقدمه في بيان لحقيقة موقف الإسلام من الرق أكثر وضوحاً وإقناعاً.

ولا بد من التأكيد أيضاً على أن بعض الباحثين الإسـلاميين اعتمد في مناقشـة هذا الاعتراض على طريقة غير مرضية، وهي الارتكاز على أن كل الأديان والطوائف والفلسفات كانت تسترق، فالإسلام ليس بدعاً، وليس هو الذي أتى بهذا النظام.

وهذه الطريقة لا تصلح في الدفاع عن الإسـلام؛ لأن وجود الشيء عند الآخرين لا يعني صحته ولا وجاهته، ولأن الإسلام حين بنى تصوراته وأحكامه، كان يبنيها بناءً على رؤيته وأهدافه وغاياته الخاصة ولم يكن يلتفت إلى ما يفعله الآخرون ليقره أو ينفيه.

نعـم، تلـك الطريقـة تنفع في المحاججـة والمماحكـة الحوارية وفي إلـزام بعض الخصـوم وإفحامهـم، ولكنها لا تصلح في تحليل المنظومة الإسـلامية والكشـف عن فلسفتها العميقة.

وبعد هذه المقدمة يمكننا مناقشة الاعتراض السابق بالأمور التالية:

الأمر الأول: هل حقاً اختفى الرق من الوجود ؟!، وحين نقوم بطرح هذا السؤال لا نريد منه أن نبرر لموقف الإسلام في الرق بوجوده في العالم، ولكن نريد أن نكشف عن التمويه الواقع في القدح في الإسلام بحجة أنه عجز عن تحقيق ما استطاعت الحضارة المعاصرة تحقيقه من إصلاح المفاسد الاجتماعية، ونريد أن نزيل اللثام عن مقدار التبسيط الذي وقع فيه ذلك الاعتراض.

فقد أكد عدد من الباحثين المهتمين بدراسة ظاهرة الرق أن الرق لم يختف من الوجود وأنه ما زال باقياً في الواقع، وإنما أخذ يتشكل بصور وأشكال مختلفة، ربما تكون أقبح من الصور التي كانت عند الأمم الجاهلية، وأكدوا على أنه يمارس على نطاقات واسعة، ففي النظام الدولي نجد الرق يخرج في صورة الاستعمار للشعوب وانتهاب خيراتها، وقتل رجالها، وفرض الأجندة عليها بالقوة، ونجده أيضاً في التمييز والتفريق العنصري، وفي نطاقات أخرى نجد الرق متخفياً تحت ستار البغاء وتجارته المعروفة باسم "الرقيق الأبيض أو الجنسي"، وتدل تقريرات اللجنة الدولية لحقوق الإنسان وتقارير جمعيات مكافحة الرق والبوليس الدولي "انتربول" على أن الرق ما زال يمارس بأشكال مختلفة في العالم[1].

(١) انظر: الرق ماضيه وحاضره، عبدالسلام الترمانيني (١٧٨)، ولا رق في القرآن، إبراهيم هاشم الفلالي (٢٤٥-٢٦٣).

وتكشف تقارير كثيرة عن حالات بشعة من الاسترقاق تمارس على النساء والأطفال من قبل بعض الشركات العملاقة في العالم[1].

فالعالم الغربي إذن لم يصنع شيئاً إلا أنه رفع شعار إلغاء الرقيق، ولكنه شعار فارغ من المضامين الكبيرة التي ادعيت له، وكل أحد يستطيع أن يرفع مثل هذه الشعارات، والعبرة في الإصلاحات المجتمعية ليس في التلويح بالشعارات البراقة، وإنما بإحداث التأثير في الواقع، وهذا ما لم تفعله الحضارة الغربية في تعاملها مع نظام الرق.

لا أحد ينكر أنه بسبب محاربة الحضارة الغربية للرق زال كثير من المظاهر السيئة والقبيحة، حتى في بلاد المسلمين، ولكن لم تزل كل مظاهر الرق، كما يدعي البعض.

ثم إن الإسلام أعلن الحرب على تلك المظاهر من أول ظهوره، وقام بمواجهتها، ولو أن المسلمين التزموا بتعاليمه لما وجدت في العالم الإسلامي تلك المظاهر السيئة، ولكن المسلمين في العصور المتأخرة تخلوا عن كثير من تعاليم الإسلام في قضية الرق وفي غيرها.

والمقصود من التحليل السابق أن القدح في الإسلام بالاعتماد على أن الحضارة الغربية استطاعت القضاء الفعلي على الرق؛ هو مجرد دعوى لا دليل عليها بل الواقع يكذبها ويقدم الشواهد التي تناقضها.

الأمر الثاني: لا بد من التذكير بالمعيار التي اعتمده الإسلام في التعامل مع

(١) انظر في تفاصيل الرق المعاصر: الرق ماضيه وحاضره (١٧٨-٢٠٣).

قضية الحقوق والحريات، وهو معيار العدل، حيث إنه جعل العدل هو الميزان الذي توزن به كل تشريعاته في مجال الحقوق والحريات وغيرها، ولم يعتد بمعنى المساواة إلا إذا كانت تحقق العدل، فالحالة التي يتحقق فيها العدل هي الحالة المقبولة في الإسلام، ولو لم تتحقق المساواة فيها، وقد سبق بيان هذه القضية بشيء من التفصيل.

وبناء عليه فالاعتراض على الإسلام بأنه لم يحقق المساواة بين الناس؛ لأنه أقر بالرق، يعد اعتراضاً خاطئاً؛ لأن فيه قفزاً على المعيار الذي حدده الإسلام لنفسه ومحاكمة له إلى معيار آخر وضعه الآخرون لأنفسهم وبالتصور الذي يرغبون فيها.

الأمر الثالث: ومعيارية العدل الإسلامي في التعامل مع الرقيق تظهر بالجواب على السؤال التالي، وهو: هل حقاً انتهك الإسلام حرية الرقيق بتشريعه للرق ؟! ومن خلال الجواب عن هذا السؤال سنكتشف أن الإسلام استعمل العدل في التعامل مع الرق وحقق فيهم الفضل والمنة.

فالذي يتأمل في تعامل الإسلام مع الرق يجد أولاً أن الإسلام لم يتشوف إلى الاسترقاق، فلم يدع إليه ولم يحث عليه ولم يرتب عليه الأجر، وإنما اقتصر على جعله أمراً مباحاً من حيث الأصل، ثم إن الإسلام قيد الاسترقاق بحالة ضيقة هي حالة الحرب مع الكفار، ومع ذلك لم يجعله الخيار الوحيد في التعامل مع الأسير، وإنما جعله خياراً من ضمن خيارات أخرى متعددة.

وهذا الأسير الذي جعل الإسلام استرقاقه خياراً من الخيارات هو في الحقيقة كان حريصاً على قتل المسلمين، ساعياً على الفتك بهم وإتلاف أرواحهم، ومجتهداً

في منعهم من نشر دعوتهم للعالمين، شاهراً السلاح في وجوههم يريد قتلهم، ومن كانت هذه حاله فقتله مبرر، ولو حكم الإسلام بقتله لما كان ظالماً له، ولكنه لم يبادر إلى ذلك، وفتح الطرق لإبقائه على الحياة، ولو كانت حياة فيها نقص ما، وهذا الإبقاء خير من قتله وإنهاء حياته.

وليس من الظلم ألا يساوي الإسلام بين ذلك الأسير وبين غيره من المسلمين الذين كانوا يسعون جاهدين لنشر الإسلام وتبليغ دعوته للعالمين، فكان أقل منهم منزلة، ولكنه لم يعامله كما كانت الأمم الأخرى تعامله، وإنما حفظ للرقيق حقوقه، وشدد في تشريع القوانين التي تحقق له الكرامة الإنسانية بالقدر الكافي، وفي إبقائه على هذه الحال منافع كثيرة له، فقد يدخل في الإسلام وقد يتاجر ويتعلم صنعة مفيدة له ولغيره، وقد يكتسب مالاً فيعتق نفسه من سيده.

ولم يكتف الإسلام بذلك، بل فتح طرقاً واسعة ليتخلص الرقيق من رقه إذا أراد، وأوجب على السيد أن يقبل طلب المكاتبة من الرقيق، وألزم الحكومة الإسلامية بإعطاء الرقيق المكاتب نصيبه من الزكاة المفروضة.

كل هذه الاحتياطات والتشريعات والقوانين كانت سعياً من الإسلام لتحقيق العدل والكرامة لمن وقع في الرق من أعداء المسلمين الذي كانوا حريصين على قتلهم وسفك دمائهم، فالإسلام بهذه التعاليم أقرب إلى تحقيق الفضل والكرم في حق الرقيق أكثر من تحقيق مجرد العدل معه.

اعتراضان:

ولكن الكلام السابق يمكن أن يرد عليه اعتراضان:

الاعتراض الأول: لماذا يبقى الرق على من دخل في الإسلام من الأسرى ؟!

وموجب بقاء الرق على الأسير الذي أسلم هو أن الحق السابق لا يرفعه الحق اللاحق، فالمسلمون عندما أسروا الكفار الأعداء ثبت لهم حق الملكية بتشريع الله لهم ذلك، فإذا استقر هذا الحق وثبت، ثم أسلم الرقيق بعد ذلك كان حقه في الخروج من الرق بالإسلام مسبوقاً بحق المجاهد الذي سبقت له الملكية قبل الإسلام.

فتعارض عندنا حقان: حق المجاهد الذي سعى إلى نفع الإسلام ونشر دعوته بنفسه وماله، وحق الرقيق الذي كان ساعياً إلى الصد عن الإسلام وعرقلة دعوته، وليس من العدل والإنصاف أن يساوى بين الرجلين، فضلاً عن أن يلغى حق الأول على حساب حق الثاني، نعم، يحسن بالمالك ويجمل به أن يعتقه إذا أسلم، وقد أمر الإسلام ورغب في الإعتاق ورتب عليه الأجور الكثيرة، ولكن ذلك ليس بواجب على من ثبت له الحق أولاً[1].

الاعتراض الثاني: لماذا يسري حكم الرق على أولاد الرقيق، أليس في هذا ظلم لهم؛ لأنهم حملوا جريرة فعل أبيهم ؟!

والجواب عن هذا الاعتراض يتضح من خلال الأمور التالية:

---

(١) انظر قريباً من هذا الجواب: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (٣/ ٣١٦).

الأمر الأول: أن الإسلام لم يجعل الولد في الحرية والرق تابعاً لأبيه، وإنما تابعاً لأمه، وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء[1]، وبناءً عليه فلو أن رجلًا رقيقاً تزوج من امرأة حرة، فإن أولاده يكونون أحراراً؛ لكون أمهم حرة، وأما لو تزوج من أمة، فإن أولاده في هذه الحالة يكونون رقيقاً؛ لكون أمهم ليست حرة، مع أن بعض الحنفية ذكر عدداً من الصور التي يكون الأولاد فيها أحراراً بين أبوين رقيقين[2].

الأمر الثاني: أن من حِكَم الشريعة في جعل الولد تابعاً لأمه في الحرية والرق هو أن موجبات الحصول على الحرية في حق المرأة أكثر منها في حق الرجل؛ وذلك أن المرأة إذا وطئها سيدها، فإنها تصبح أم ولد له، وتعتق هي وولدها بموت سيدها، وكذلك إذا وطئها أب السيد وابن السيد ولو بطريق محرم، فإنها تعتق بالولد على القول الصحيح[3].

وكذلك لو أن الأمة ولدت من سيدها، فأصبحت أم ولد له، ثم ولدت من رجل آخر بزواج أو بغيره، فإن ولدها يتبعها في العتق على القول الصحيح[4].

وكذلك لو تزوجها رجل حر غير سيدها، واشترط في العقد أن يكون أولاده أحراراً، فإنهم يكونون كذلك.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣١/ ٣٧٦).
(٢) انظر: حاشية ابن عابدين، المسماة در المحتار (٣/ ٦٩٠).
(٣) انظر: المغني، ابن قدامة (١٤/ ٥٩٢،٥٩٤).
(٤) انظر: المغني، ابن قدامة (١٤/ ٥٩٩).

وكذلـك لو غرر بالرجـل الحر وتزوج أمة على أنها حـرة، فبانت بعد ذلك أنها أمة، فإن أولاده منها يكونون أحراراً، لأنهم يأخذون حكم أمهم في ظن أبيهم[١].

وكذلـك لو غرر برجل عبد وتزوج امرأة على أنهـا حرة، فبانت بعد ذلك بأنها أمة، فأولاده منها أحرار؛ لأنه تزوجها على أنها حرة[٢].

وهناك صور أخرى عدة ذكرها الفقهاء في أبواب المكاتبة والعتق تكشـف عن أن جعل الولد تابعاً لأمه في الحرية والرق هو الأحض له في الحصول على الحرية.

ثم إن من الملاحظ أن أكثر ما يكون استيلاد الأمة إنما هو من سـيدها، ونتيجة ذلـك أن غالب أولاد الإيـماء يحصلون على الحرية، ولا يكونـون رقيقاً إلا في حالات قليلة، والتاريخ الإسلامي يدل إلى ذلك، فقد كثر الأحرار الذين هم في الأصل أولاد الإيماء، ولكنهم عتقوا بانعتاق أمهاتهم، حين أصبحن أمهات أولاد.

الأمـر الثالـث: أمـا لمـاذا جعل الإسـلام الابـن تابعاً لأمـه، ولم يلغ عنـه الرق بالأصالة ؟! فمع التأكيد على أن وقوع الولد في الرق تبعاً لأمه ليس هو الحالة الغالبة كـما سبق إثباتـه، فهو راجـع إلى طريقة الإسـلام في الموازنـة بين الحقـوق والمصالح؛ وذلك أن السـيد يملك الأم، وهو يتحمل نفقتها، ويعولها ويصرف عليها ويكسوها، ويتحمـل عنها قيمة أرش جنايتها، وهو في الأصـل يملك منافع الأم، وحقه في ذلك ثابت وقديم، والولد فرع لتلك الأم وجزء منها، فتعارض عندنا حقان: حق السيد في امتلاك الأم وما نتج منها، وحق الولد في أن يكون حراً، فقدمت الشريعة حق السـيد

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة (٩/ ٤٤١).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (٩/ ٤٤٩).

فجعلت الولد تبعاً لأمه؛ لأن حقه أقدم وأعمق وأثبت؛ ولأن غرم السيد أبلغ وأكثر، والقاعـدة الفقهية العقلية تقول "الغنم بالغرم"، وهي تعني أن الإنسـان يكسـب على قدر تعرضه للخسارة.

ومـع أن الشريعـة جعلت الولد تابعاً لأمه، إلا أنهـا لم تغلق الأبواب على الولد في سـبيل التخلص من الرق، فإمكانه أن يتخلص منه بالمكاتبة، وقد أوجب الإسـلام على السيد قبولها كما سبق بيانه.

ومـن خـلال التحليل السـابق تتضـح لنا مهارة الإسـلام في التعامـل مع هذه القضية، وينجلي لنا شـيء من الأبعاد العميقة التي عالج بها الإشـكاليات الاجتماعية التي تحدث في الواقع.

المكون الثالث: الحـرية الشـخصيـة

مفهوم الحرية الشخصية وأهميتها:

اختلف الباحثون في تصوير مفهوم الحرية الشخصية؛ وذلك نظراً لتنوع المجالات التي يتعلق بها هذا النوع من الحرية واختلاف الاختصاصات التي تهتم بها.

ونحن نقصد بها في هذا السياق: الحالة التي يكون فيها الإنسان قادراً على تصريف شؤون حياته الخاصة، وكل ما يتعلق بذاته، ويكون آمناً فيها من كل اعتداء على نفسه أو عرضه أو ماله أو أي حق من حقوق الخاصة أو أي تضييق عليه فيها[1].

ويقول عبدالوهاب خلاف في بيان مفهومها: هي "أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شؤون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أي حق من حقوقه، على ألا يكون تصرفه عدواناً على غيره"[2].

وقد عرفها بعض الباحثين ببيان أفرادها فقال: هي "حرية الفرد في الرواح والمجيء، وحماية شخصه من أي اعتداء، وعدم جواز القبض عليه أو معاقبته أو

---

(١) انظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٣٥٩)، وانظر في تعريف الحرية الشخصية: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عبدالوهاب الشيشاني (٢٣)، والنظام السياسي الإسلامي، منير البياتي (١٢٠).

(٢) السياسة الشرعية (٤٠).

حبسه إلا مقتضى القانون، وحريته في التنقل والخروج من الدولة والعودة إليها"[١]، ويقول آخر في تعريفها:" يقصد بها حرية الفرد الجسمانية وحريته في التنقل داخل الدولة والخروج منها والعودة إليها كلما أراد، وكذلك حقه في الأمن بمعنى عدم جواز القبض عليه أو حبسه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون وفي الحدود التي يقرها القانون "[٢].

وكما هو ظاهر من المفهوم السابق فإن الحرية الشخصية متعلقة بشكل أساسي بتفاصيل الحياة اليومية التي يعيشها الإنسان وبحياته الخاصة، وهي مختلفة عن الحرية النفسية (الذاتية) التي سبق إيضاحها؛ لأنها متعلقة بأصل ملكية الإنسان لتصرفات نفسه، والحرية الشخصية متعلقة بها بعد امتلاك الإنسان لتصرفات نفسه.

والحريات الشخصية من أهم أنواع الحريات التي اهتمت بها المواثيق الدولية عن حقوق الإنسان، وهي أساس الحريات ولبها وقاعدتها التي ترتكز عليها، وبتوفر هذه الحرية للإنسان يتوفر لديه الإحساس بآدميته والشعور بكرامته، وبدونها تفقد الحياة حيويتها ومضمونها الإنساني الكريم.

فهي تأتي في نظر بعض الباحثين في مقدمة الحريات بوصفها لازمة لإمكان التمتع بغيرها من الحريات العامة، بل إنها تعد شرط وجود لغيرها من الحريات الفردية والسياسية على السواء، فلا قيمة لتقرير حق الانتخاب مثلاً إذا لم يتقرر بجانبه حق الفرد في التنقل وفي عدم جواز القبض عليه أو إبعاده بغير مسوغ قانوني، كذلك

(١) القانون الدولي الخاص المصري، عز الدين عبدالله (١/ ٣٧٨).
(٢) نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، محمود حلمي (١٥٨).

لا يكون لتقرير حرية التجارة والصناعة والتملك قيمة إذا سلب الفرد مكنة التنقل اللازمة لإجراء عمليات البيع والشراء والتعاقد، فالحريات الشخصية تمثل في الواقع مركز الدائرة بالنسبة إلى جميع الحريات الأخرى[1].

ونظراً لهذه الأهمية الفائقة فقد تتالت معاهدات حقوق الإنسان ووثائقها على تأكيد الحري الشخصية، وعلى الإعلاء من شأنها، فلا يكاد يخلو إعلان من تلك الإعلانات عن ذكرها أو التنصيص على اعتبارها.

أما الشريعة الإسلامية فقد اهتمت هي الأخرى بتثبيت الحرية الشخصية وتأكيدها، وجعلت حرية الشخص في حياته أصلاً ثابتاً وحقاً مستقراً، وحرمت الاعتداء عليه في حياته وأمنه وماله وكرامته، ومنعت من تجاوز ذلك كله بأي نوع من التجاوز إلا بسبب مقبول في الشريعة.

والنصوص الشرعية الدالة على تثبيت الحرية الشخصية كثيرة ومتنوعة، وفيها مادة غزيرة وثرية، ومن أهم تلك النصوص: قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع في مكة: "إن أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا"[2]، فهذا الحديث يدل على أن الأصل في الإسلام تحريم الاعتداء على الإنسان في أموره الخاصة، وهذا يعني أن يبقى حراً لا سلطة لأحد عليه فيها.

---

(١) انظر: النظم السياسية، ثروت بدوي (٤١٩)، والنظام السياسي الإسلامي، منير البياتي (١٢٠).
(٢) أخرجه: البخاري، رقم (١٧٣٩)، ومسلم، رقم (١٦٧٩).

ومن تلك النصوص قوله ﷺ:" لا يحلبن أحدٌ ماشية أحدٍ إلا بإذنه"[١]، وقوله ﷺ:"إنه لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"[٢]، فهذه تؤكد تحريم الاعتداء على حقوق الإنسان الخاصة، وذكر المال هنا لا يراد به التخصيص، وإنما التمثيل.

ومن تلك النصوص: قوله ﷺ:" المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره التقوى ها هنا وأشار بيده إلى صدره ثلاث مرات حسب امرئ مسلم من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[٣]، فهذا الحديث يدل على أصل كلي، وهو تحريم أذية المسلم بأي نوع من الأذية، ومن أقوى أنواع الأذية: الاعتداء على حريته الخاصة أو التضييق عليه فيها.

والمعنى الدال على المنع من الاعتداء على أملاك الناس وأموالهم الخاصة متواتر في النصوص الشرعية، وهو معلوم منها بالضرورة.

وإثبات الحرية الشخصية في الإسلام ليس خاصاً بالمسلمين وحدهم، وإنما هو عام لكل من يعيش في كنف الدولة الإسلامية حتى أهل الذمة، فإن الأصل الثابت لهم أنهم أحرار في تصريف حياتهم الخاصة، من المأكل والمشرب والتنقل والمسكن، ولم تأت إلا استثناءات قليلة راجعة إلى المصلحة الدينية أو الدنيوية[٤].

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٤٣٥)، ومسلم، رقم (١٧٢٦).
(٢) أخرجه: أحمد في المسند (٢٠٦٥٩)، وصححه الألباني في إرواء الغليل، رقم(١٤٥٩).
(٣) أخرجه: مسلم، رقم (٢٥٦٤).
(٤) انظر: أحكام الذميين، عبدالكريم البدران (٨٧).

وقد جاء في المادة الثانية عشرة من إعلان القاهرة لحقوق الإنسـان في الإسـلام ما يلي:" لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها وله إذا اضطهد حق اللجوء إلى بلد آخر وعلى البلد الذي لجأ إليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه ما لم يكن سـبب اللجوء اقتراف جريمة في نظر الشرع"، وجاء في المـادة العشريـن منـه ما يلي:" لا يجوز القبض على إنسـان أو تقييـد حريته أو نفيه أو عقابـه بغير موجب شرعـي. ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدني أو النفسي أو لأي من أنـواع المعامـلات المذلة أو القاسـية أو المنافية للكرامة الإنسـانية، كما لا يجوز إخضاع أي فـرد للتجارب الطبيـة أو العلمية إلا برضاه وبشرط عـدم تعرض صحته وحياته للخطر، كما لا يجوز سن القوانين الاستثنائية التي تخول ذلك للسلطات التنفيذية".

❁أصناف الحرية الشخصية وأنواعها:

اختلفت طرائق الباحثين في عد الأصناف التي تندرج ضمن الحرية الشخصية، فمنهم من يقسمها إلى حرية الذات وحرية المأوى وحرية الملك وحرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التعليم، ومنهم من يقسمها إلى حرية الذات وحرية الأمن وحرية المأوى وحرية الغدو والرواح، ومنهم من يقسمها إلى حرية التنقل وحق الأمن وحق المسكن وحريـة المراسـلات، ومنهم من يقصرها على حرية الأمن فقـط، باعتبار أن توفر هذه الحرية يستوجب توفر سائر ما عداها من الأصناف[1].

---

(١) انظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٣٥٩)، والنظم السياسية، ثروت بدوي (٢٧٢)، ومبادئ الحكم في الإسلام، عبدالحميد متولي (٢٧٧).

وأكثر التقسيمات انتشاراً لدى علماء القانون ولدى الباحثين في مجال الحرية هو تقسيم الحرية الشخصية إلى أربعة أقسام [١]، وهي:

١- حرية التنقل، وتعني: حق الإنسان في الانتقال من مكان إلى آخر، والخروج من البلاد والعودة إليها، دون تقييد أو منع إلا وفقاً للقانون[٢].

٢- حق الأمن، ويعني به: عدم جواز القبض على أحد من الأشخاص أو اعتقاله أو حبسه إلا في الحالات المنصوص عليها في القانون، وبعد اتخاذ جميع الإجراءات والضمانات التي يحددها القانون[٣].

٣- حرمة المسكن، ويعني بها: عدم جوار اقتحام مسكن أحد أو تفتيشه إلا في الحالات التي يقررها القانون[٤].

٤- حرية المراسلات، ويعني بها: عدم جواز مصادرة أو اغتيال سرية المراسلات بين الأفراد لما يتضمنه ذلك من اعتداء على حق ملكية الخطابات المتضمنة في تلك المراسلات[٥].

---

(١) انظر في شرح تفاصيل هذه الأنواع الأربعة في الشريعة الإسلامية: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٣٥٩-٣٧٠)، والنظام السياسي الإسلامي، منير البياتي (١٢١-١٢٦)، وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عبدالوهاب الشيشاني (٢٣-٣٨).

(٢) انظر: النظم السياسية، ثروت بدوي (٤٢٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤٢١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٢٢).

(٥) انظر: المرجع السابق (٤٢٢).

وكثير من الباحثين في حديثه عن الحرية الشخصية في الإسلام يقصر حديثه على هذه الأصناف الأربعة، ومع أن هذه الأقسام صحيحة ومندرجة ضمن الحرية الشخصية، إلا أن الاقتصار عليها فيه قصور شديد؛ لأن الحرية الشخصية في الإسلام أوسع مما يذكره علماء القانون بكثير، فهي تشمل جميع أنحاء الحياة، وقد جاءت في النصوص الشرعية مادة غزيرة، تستوعب أصنافاً كثيرة من الحريات الشخصية، ومن الصعب جداً حصر كل ما يدخل تحت الحرية الشخصية في الإسلام لأنها دائرة واسعة، فهي تشمل حرية البيع والشراء وحرية التبرع وحرية التنقل والغدو والرواح، وحرية النكاح، وحرية الملبس، وحرية الاقتناء والاحتفاظ، وحرية العلاقات والصداقات، وحرية المأكل والمشرب، وحرية المسكن وحرية الألعاب والفنون، وغيرها من مجالات الحياة التي يعيشها الإنسان.

والحديث عن كل هذه الأنواع بما تستدعيه من تفاصيل وبما يتعلق بها من نصوص الشريعة مهم جداً، ولكنه مما يطول به البحث، وهي تتطلب جهداً كبيراً لجمع مادتها المتفرقة في كلام الله ورسوله وفي كلام الفقهاء والعلماء.

ولكن لعله يغني عن ذلك الإشارة إلى الأصول والأسس التي تقوم عليها الحرية الشخصية بأنواعها، وسنذكر من النصوص الشرعية ما يكشف عن حقيقة الحرية الشخصية في الإسلام بإذن الله تعالى.

الأسس التي تقوم عليها الحرية الشخصية في الإسلام:

تنخرط الحرية الشخصية ضمن المنظومة الإسلامية الضخمة التي شملت كل تفاصيل الحياة، واستوعبت جميع أنحائها، وتعامل الشريعة الإسلامية مع الحرية الشخصية لا يختلف عن أي نطاق من نطاقات الحياة الإنسانية الأخرى.

ويمكن أن نسلط الضوء على أهم الأسس التي ضبطت بها الشريعة الحرية الشخصية وقننت بها أحكامها، وهي:

الأساس الأول: الأصل في تصرفات الإنسان الحياتية الحل والإباحة:

وهذا الأصل مندرج ضمن القاعدة الشرعية المشهورة " الأصل في الأشياء الإباحة "، وهي من أوضح القواعد وأبينها، وقد تتالى كثير من الفقهاء والأصوليين على تأكيدها.

وهي قاعدة عامة تشمل كل الأعيان والأوصاف والمنافع والأفعال والمعاملات والعادات، وقد أقام العلماء على هذا الأصل أدلة شرعية كثيرة، ومن تلك الأدلة: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٩]، فهذه الآية جاءت في سياق الامتنان الإلهي على عباده، وجاء لفظها عاماً يشمل ما لا حصر له من الأنواع.

ومن تلك الأدلة: قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ﴾[الأنعام:١١٩]، وقد استدلال بهذه الآية كثير من

العلماء على أن الأصل في الأشياء والأطعمة الإباحة؛ لأنها بينت أن الله فصل الحرام في النصوص، فما لم يفصله في الحرام فهو مباح[1].

والشريعة إنما جعلت الأصل في الأمور الحياتية والتصرفات اليومية الإباحة؛ لأن ذلك هو الأمر الذي تستقيم به حياة الإنسان في الأرض ويقوم بها معاشه، فهو مضطر إلى التحرك والتنقل والسعي في توفير احتياجاته الغذائية والروحية وتبادل المنافع بينه وبين غيره من بني جنسه، فلو أُغلقت عليه الأبواب، وأُمر بألا يدخلها إلا بنص مخصوص من الشريعة لدخل عليه الحرج والضيق، وهو أمر مرفوض في الشريعة الإسلامية ومرفوع ومدفوع.

وجَعْلُ الأصل في الأمور الحياتية العادية الإباحة هو المتوافق مع الفطرة التي خُلق الإنسان عليها، فإن الله خلق كل إنسان حارثاً وهماماً، كما أشار إلى ذلك النبي ﷺ في قوله: " أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن، وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة"[2]، فكل إنسان خلق بطبعه حارثاً يطلب العمل ويسعى في الكسب، ويعزم على فعل الأشياء ويهم بها مرة بعد مرة، فلو ضُيقت عليه الأبواب الدنيوية ولم يُسمح له بالعمل فيها إلا بنص مخصوص لدخل فيما يخالف فطرته، فيقع الاضطراب في حياته.

(١) انظر: تفسير السعدي (١/ ٥٠٤).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٩٠٣٢)، وأبو داود في السنن، رقم (٤٩٥٠)، وهو حديث صحيح.

وبناءً على ما سبق فكل ما يتعلق بتصرفات الإنسان الحياتية من الأكل والشرب والسكن والذهاب والمجيء والتجارة والبيع والشراء واللعب والفنون وغيرها فالأصل فيه الإباحة وعدم التقييد.

وقد جاءت إشارات كثيرة في نصوص الشريعة تدل على هذا المعنى، ففي مجال التنقل والغدو والرواح يحث الله على التنقل في الأرض لأخذ العبرة، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ [غافر:٢١]، ويدعو سبحانه إلى التنقل في الأرض لاكتساب المعاش، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[الملك:١٥]، وقد قال ابن حزم معلقاً على هذه الآية: "لا يحل لأحد أن يمنع مسلماً من المشي في الأرض بالسجن بغير حق أوجبه قرآن أو سنة ثابتة"[(١)].

ويمتن الله على قريش بما أتاحه لهم من الرحلة والتنقل في الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (١) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (٢) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (٣) الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ (٤)﴾[قريش:١-٤].

وفي مجال الاتجار والتملك والبيع والشراء أطلق الله حرية الإنسان في البيع كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:٢٧٥].

---

(١) المحلى (١١/ ١٤١).

وفي مجال المأكل والمشرب يحث الله عباده على الأكل من الطيبات التي وضعها في الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[البقرة:١٦٨]، وكما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [البقرة:١٧٢]، وكما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾[المؤمنون:٥١]، وجاء في قول النبي ﷺ: "كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا في غير مخيلة ولا سرف، فإن الله سبحانه يحب أن يرى نعمته على عبده"(١).

ففي هذه النصوص الحث على الأكل من الطيبات التي وضعها الله في الأرض، ولم يُقيد ذلك بصنف معين أو لون معين، فأُطلقت حرية الإنسان في أكل كل طيب في الأرض، سواء كان من الأشجار أو الزروع أو البقول أو الحيوانات في البر أو في البحر، فكل ما هو طيب فإنه يجوز أكله.

فتلك النصوص تضافرت في الدلالة على معنى واحد وهو أن الأصل في المآكل والمشارب الحل والإباحة(٢).

والنتيجة الكلية لهذا الأصل الشرعي هي أن الإنسان حر فيما يفعله من تفاصيل حياته اليومية وفيما يذر منها، وهو حر في التصرف فيها كيف يشاء، ومعنى هذا أن

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٦٧٠٨)، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم (٤٥٧١)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٣٥)، وصحح إسناده، ووافقه الذهبي.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم – سورة البقرة –، محمد العثيمين (٢/ ٢٣٥).

التحريم في هذه المجالات لا يثبت إلا إذا جاء نص شرعي يبين ذلك، فإذا لم يوجد نص فإنها تبقى على الإباحة وتظل متاحة للإنسان يفعل فيها ما يشاء ويتصرف فيها كيف يشاء.

فكل تقييد لها أو تضييق عليها فهو مخالف للشريعة؛ لأن تلك الإباحة حكم شرعي مقر، فالتصرف فيه بالتضييق أو التغيير هو تصرف في حكم شرعي، وهذا لا يكون لأحد بعد رسول الله ﷺ، ولا يصح التدخل في تقييدها إلا فيما هو مخالف للشريعة.

الأساس الثاني: كل ما فيه ضرر على الإنسان أو على غيره فهو ممنوع:

وهذا الأصل من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية، وهو مكمل للأصل السابق وموضح له، وقد أجمع العلماء على أن الضرر في الشريعة مدفوع قبل وقوعه ومرفوع بعد وقوعه.

فالشريعة الإسلامية لا تقر أي نوع من أنواع الضرر، مهما كان نوعه وجنسه، سواء كان ضرراً يرجع إلى الدين أو إلى الدنيا، وسواء كان راجعاً إلى الفرد نفسه أو إلى غيره، فكل هذه الأنواع ممنوعة في الشريعة.

ويدل على هذا الأصل عموم قوله ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار "[1]، أي لا يجوز للشخص أن يبتدئ الضرر بنفسه ولا يجوز له أن يجازي بالضرر.

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٩٢٥٣)، وأبو داود في السنن، رقم (٤٣٤٠)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٣٠٠)، وهو حديث صحيح، صححه ابن حبان والألباني، وغيرهما.

ومن النصوص الدالة على هذا المعنى حديث جندب بن سمرة قال:" أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، قال: فهبه له ولك كذا وكذا، أمراً رغبه فيه، فأبى، فقال: أنت مضار، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلع نخله"[١]، وقد علق الإمام أحمد حين ذكر هذا الحديث بقوله:" كل ما كان على هذه الجهة وفيه ضرر يمنع من ذلك، فإن أجاب وإلا أجبره السلطان، ولا يضر بأخيه في ذلك وفيه مرفق له"[٢].

وقد تتابعت نصوص الشريعة في نهيها عن الضرر، ومن ذلك النهي عن الضرر في الوصية وعن الضرر في الرضاعة وعن الضرر في إرجاع المطلقة وعن الضرر في الإيلاء[٣].

وأصبحت قاعدة منع الضرر ودفعه أصلاً يرجع إليه الفقهاء والعلماء في المنع من بعض التصرفات التي لم يرد فيها نص شرعي مخصوص، وقد أصدروا فتاوى عدة منعت من أمور ترتب عليها الضرر على الإنسان أو على غيره في الدين أو في الدنيا.

وبناء على هذا الأصل فإن الحرية الشخصية مع ثبوتها وتأكدها في الشريعة الإسلامية مقيدة بعدم حصول الضرر معها أو بها، فإن وقع معها أو بها ضرر على

---

(١) أخرجه: أبو داود في سننه، رقم (٣٦٣٦)، والبيهقي في سننه، رقم (١٢٢٣٠).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٥٧٨).

(٣) انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٥٧٣-٥٧٨).

الإنسان أو على غيره، سواء كان ضرراً ديناً أو دنيوياً فإنها حينئذ تكون مقيدة ولا تدخل في مجال الحرية.

ومن هنا جاء تشريعات كثيرة في نصوص الشريعة قيدت بها الحرية الشخصية في مجالات عدة؛ لأجل ما ترتب عليها من الضرر في دين الإنسان أو دنياه.

ففي حرية التنقل والغدو والرواح نهت الشريعة عن سفر المرأة بغير محرم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ ":لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة"(1)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ:" لا يخلون رجل بامرأة، ولا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم"(2)، وقد اختلف العلماء في تحديد ضابط السفر المحرم على المرأة، ولكنهم مجمعون على أن المرأة ممنوعة في الأصل من السفر بغير محرم.

وكذلك نهت الشريعة عن السفر إلى أرض الوباء، فعن عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" إذا سمعتم به -يعني: الطاعون- بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه"(3).

ومن ذلك: النهي عن دخول المشرك حدود الحرم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ

(1) أخرجه: البخاري، رقم (١٠٨٨)، ومسلم، رقم (١٣٣٩).
(2) أخرجه: البخاري، رقم (٣٠٠٦)، ومسلم، رقم (١٣٤٢).
(3) أخرجه: البخاري، رقم (٥٧٣٠)، ومسلم، رقم (٢٢١٩).

عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[التوبة:٢٨]، وقد أمر النبي ﷺ أبا بكر رضي الله عنه أن ينادي في حجته التي أرسله فيها:" أن لا يحج بعد العام مشرك"[1].

ومن ذلك: أن النبي ﷺ ألزم اليهود بعدم الخروج من المدينة إلا بعد إذنه، فقد جاء في صحيفة المدينة المشهورة:" وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد"، وسبب تقييد حرية التنقل لليهود هو أن النبي ﷺ كان يخشى من غدر اليهود وعدم التزامهم بالعهد، فمنعهم من الخروج حتى لا يقوم أحد منهم بكشف أسرار المدينة ومن فيها من المسلمين[2].

ومن ذلك: ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه منع بعض كبار الصحابة من الخروج من المدينة النبوية[3]؛ لأنه كان يرى في ذلك مصلحة راجحة.

وفي حرية التملك والاتجار منعت الشريعة من أصناف كثيرة من البيوع، وهي إما راجعة إلى المصلحة الدينية، كالمنع من بيع الخمر ويدخل فيه النهي عن بيع العنب على من يتخذه خمراً، وكالنهي عن بيع الأصنام، ويدخل فيه بيع الصور الخليعة والأفلام الماجنة، وبيع كتب الكفر والزندقة، وإما أن تكون راجعة إلى المصلحة الدنيوية المشتملة على المصلحة الدينية. وقد أرجع بعض المعاصرين قواعد البيوع المحرمة إلى ثلاث قواعد، وهي:

---

(١) أخرجه: مسلم، رقم (١٣٤٧).

(٢) انظر: الإسلام والآخر، صابر طعيمة (٢٩٧).

(٣) انظر الخبر في: المستدرك، الحاكم (١/ ١١٠)، والعواصم من القواصم، ابن العربي (٧٥).

١ - قاعدة الربا، ٢- قاعدة الغرر والجهالة، ٣- قاعدة الخداع والغش[١].

وفي حرية المأكل والمشرب منعت الشريعة من أصناف كثيرة، وذلك إما تحقيقاً لمصلحة الدين، كالنهي عن شرب الخمر، وإما تحقيقاً لمصلحة الجسد في صحته أو في طبعه، كالنهي عن أكل النجاسات والمستقذرات وذوات السموم وذوات الأنياب والمخالب[٢].

وكذلك الحال في كل الأبواب والمجالات التي أتاحت فيها الشريعة الحرية الشخصية للإنسان فإنها لم تجعل ذلك مطلقاً، وإنما قامت بتشريع تقييدات تساعد على استمتاع الإنسان بتلك المباحات على الوجه الأكمل، ويمكن للباحث أن يقف على أمثلة كثيرة لذلك في كتب الفقه.

والشريعة حين شرعت تلك القيود على الحرية لم يكن القصد منها التضييق على الإنسان ولا إنزال المشقة به ولا مجرد التحكم في حياته من غير مبرر، وإنما قصدت بها تحقيق المصلحة له وإزالة المفاسد أو تقليلها، ومن يتأمل في كل التقييدات التي قامت بها الشريعة في مجال الحرية الشخصية يجد القاسم المشترك بينها هو الحرص على عدم وقوع الضرر الديني والدنيوي بالفرد والمجتمع، فإن من حكمة الشارع كما يقول ابن القيم: "رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن، فإن لم يمكن رفعه إلا بضرر أعظم منه أبقاه على حاله، وإن أمكن رفعه بالتزام ضرر دونه رفعه به"[٣]، وهذا الرفع ليس خاصاً

---

(١) انظر: توضيح الأحكام من بلوغ المرام، عبدالله البسام (٣/ ٤٠٢).

(٢) انظر في أصول المحرمات من المآكل والمشارب: أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلامية، عبدالله الطريقي (١١٣-١١٦).

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/ ١٣٩).

بالجانب الديني فقط وإنما هو شامل للجانب الحياتي الدنيوي بالضرورة.

من المخول بتحديد الضرر الذي تقيد به الحرية الشخصية ؟!

وهذا التساؤل مهم في تحرير الرؤية حول هذا الأصل، لأنه بالجواب الواضح عليه سنحقق ركيزة من أهم الركائز المساعدة على نضج الموقف في التعامل مع هذه القضية.

ثم إن ذلك التساؤل عادة ما يطرح في معرض التشكيك في جدوى الأصل السابق وفي التلويح بأنه أصل عائم لا يقوم على أساس.

وفي الجواب عنه لا بد من القول بأن ما نصت الشريعة على تحريمه والمنع منه فإنه لا مدخل لأحد في تحديد الضرر فيه، لأن نهي الشريعة نفسه يدل على أن ما حُرم متصف بالضرر بالضرورة؛ فالأصل أن الشريعة أنها لا تحرم شيئاً إلا لما فيه من ضرر.

وفيما عدا منصوصات الشريعة فإنه يمكن أن يحال فيه إلى أصل كلي، فيقال: **إن الأمور لا تخلو من ثلاث أحوال:**

الحال الأولى: أمر لا يكاد يُختلف فيه بأنه لا ضرر فيه أو أن نفعه أكثر من ضرره، فهذا لا يمنع بلا تردد.

والحال الثانية: أمر لا يكاد يُختلف فيه بأنه ضار أو نفعه أقل من ضرره، فهذا يمنع بلا تردد.

والحال الثالثة: أمر يقع الاشتباه فيه، ويقع التردد فيه هل هو مما غلب ضرره

على نفعه أم العكس، وفي هذه الحالة يرجع إلى أهل الاختصاص والخبرة، ولا يكاد مجتمع ما يخلو من وجود مثل هؤلاء، فإن اختلفوا، فإن الناظر يتعامل مع خلافهم كما يتعامل مع سائر الاختلافات الأخرى، ويرجع فيه إلى المرجحات والمعضدات الاجتهادية.

الأساس الثالث: كل ما يبطل حرية الإنسان أو يضر بها فإنه يجب منعه ومحاربته:

وهذا الأساس قائم على أن كل ما أباحه الله في شرعه فإنه يجب أن يبقى مباحاً بالقدر الذي جعله عليه الوحي، ولا يجوز التضييق فيه أو التغيير من صفاته من غير مبرر شرعي، وكل تقييد عليه بلا مبرر فهو يدخل في الاعتداء على حدود الله تعالى.

فجنس الحكم المباح لا يختلف عن سائر أجناس الأحكام الأخرى، فكلها مشتركة في تكوين الأحكام التكليفية التي جاءت بها الشريعة، فكما أنه يجب الإبقاء على دائرة المحرم والواجب ويحرم التصرف فيهما بالتضييق أو التوسيع، فكذلك يجب الإبقاء على دائرة المباح ويحرم التصرف فيها بالتضييق أو التوسيع.

وكما أن كل أمر يؤدي إلى إحداث الخلل في دائرة المحرم والواجب يعد منكراً ويجب منعه، فكذلك كل أمر يؤدي إلى إحداث الخلل في دائرة المباح يعد منكراً ويجب منعه.

وكما أن التضييق على الناس في امتثالهم لترك المحرم أو فعل الواجب يعد منكراً ويجب منعه، فكذلك التضييق على الناس في استمتاعهم بما أباحه الله لهم يعد منكراً ويجب منعه.

وكما أنه يجب على المجتمع وعلى الدولة أن توفر كل السبل التي تساعد على امتثال الناس لترك الحرام وفعل الواجب، فإنه يجب أن توفر كل السبل التي تساعد الناس على استمتاعهم بما أباحه الله لهم.

وبناءً على ذلك فإن كل أمر يؤدي إلى إحداث الخلل في الحرية الشخصية أو التضييق عليها فإنه يجب منعه وإزالته.

والتضييق على الحريات الشخصية له صور متعددة، ومنها: التضييق التنظيري، بحيث يقوم بعض العلماء أو غيرهم بإزالة حكم الإباحة عن بعض الأشياء بغير دليل ولا مبرر شرعي، ومنها: سن القوانين والأنظمة الروتينية التي تضيق على الناس حريتهم في معاشهم وبيعهم وتنقلهم وسفرهم، والتي تؤدي إلى تطويل معاملاتهم وتعقيد وصولهم إلى حقوقهم في الوقت المناسب، ومنها: تصعيب الحصول على الحقوق، وجعلها مرتبطة بأعطيات الحاكم أو نائبه؛ لتكون مكرمة ومنة! ومنها: حبس الناس بلا حق وبمجرد التهمة والظنة، ومنها: إكراه الأشخاص على أشياء لا يريدونها سواء في البيوع أو الأنكحة أو غيرها.

فكل هذه الصور داخلة في التضييق الذي سعت الشريعة إلى إزالته عن الناس ورفعه عنهم، وهي داخلة في الاستعباد للبشر الذي اجتهدت الشريعة في القضاء عليه نهائياً.

وهناك شواهد كثيرة في النصوص تدل على أن الشريعة سعت إلى إزالة كل ما يؤدي إلى التضييق على الناس في حرياتهم الشخصية ويدخل الحرج عليهم،

ففي حرية التنقل والغدو والرواح نهى النبي ﷺ عن الجلوس في الطرقات، وقال لأصحابه:"إياكم والجلوس على الطرقات، فقالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها، قالوا: وما حق الطريق؟! قال: غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر"[١]، فنهى عن الأذية للمسلمين في تحركهم وتنقلهم، ونهى ﷺ عن إلقاء الأذى في الطريق، فقال:" اتقوا اللعانين قالوا وما اللعانان يا رسول الله ؟ قال الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم"[٢]، وأمر بإزالة كل ما يمكن أن يضر المارين بالطريق، فقال ﷺ: "إذا مر أحدكم في مسجدنا أو في سوقنا ومعه نبل فليمسك على نصالها بكفه أن يصيب أحداً من المسلمين منها بشيء أو قال ليقبض على نصالها"[٣]، وهذا معنى شامل يستوعب كل أذى حسياً كان أو معنوياً.

فهذه النصوص كلها تدل على معنى واحد وهو أنه لا يجوز أذية الناس في طرقاتهم ولا التضييق عليهم فيها ولا تخويفهم ولا عرقلة تنقلهم فيها.

وفي حرية التملك والاتجار نهت الشريعة عن كل ما يؤدي إلى التضييق على الناس فيها أو يحدث الخلل والاضطراب في الأسواق، ومن ذلك: نهي النبي ﷺ عن الاحتكار، حيث قال:"لا يحتكر إلا خاطئ"[٤]، وامتنع النبي ﷺ عن التعسير حين

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٤٦٥)، ومسلم، رقم (٢١٢١).

(٢) أخرجه: مسلم، رقم (٢٦٩).

(٣) أخرجه: مسلم، رقم (٢٦١٥).

(٤) أخرجه: مسلم، رقم (١٦٠٥).

طلب منه، وقال:" إن الله هو المسعر"[1]، ونهى ﷺ عن تلقي الركبان وعن أن يبيع حاضر لباد.

ومن حِكَم هذه التشريعات: إغلاق الأبواب والمنافذ في وجه أي أسلوب يؤدي إلى التضييق على الناس في ممارسة حريتهم في البيع والشراء أو يحدث عليهم فيها الاضطراب والخلل.

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١١٨٠٩)، والترمذي في جامعه، رقم (١٣١٤)، وهو حديث صحيح.

المكون الرابع: الحرية الدينية

❁ مفهوم الحرية الدينية ومستوياتها[1]:

البحث في الحرية الدينية في هذا السياق متعلق بشكل أساسي بقبول أصل دين الإسلام أو رفضه، وأما تفاصيل الآراء والمواقف الدينية التي يتخذها الشخص بعد دخوله في الإسلام، فالحديث عنها سيكون في سياق الحديث عن حرية الرأي والتعبير.

وقد تحدث المفكرون المعاصرون كثيراً عن الحرية الدينية والاعتقادية، واستفاضوا في البحث عن مفهومها ومعالمها وحدودها في الإسلام، واختلفت طبيعة معالجهم لموضوعاتها تبعاً لتنوع المناسبات التي تناولوا من خلالها قضية الحرية الدينية، فتارة يكون الحديث عنها في سياق الحديث عن الحريات العامة، وتارة يكون في سياق الحديث عن نظام الحكم في الإسلام، وتارة في سياق البحث عن حقوق الإنسان، وتارة في سياق الحديث عن الشبهات التي يثيرها خصوم الإسلام، وغيرها من المناسبات.

وسنشير هنا إلى أهم الحدود والتعريفات التي قدمت في سياق تصوير مفهوم الحرية الدينية في الإسلام، ومن ذلك: ما قاله عبدالحكيم العيلي في مفهوم الحرية

(١) ستلاحظ أخي القارئ أن هناك طولًا نسبياً في بحث هذا النوع من الحرية، وسبب ذلك راجع إلى كثرة الإشكالات فيه وانتشار الأسئلة المتعلقة به.

الدينيـة، حيث يقـول هي: "أن يكون للإنسـان الحق في اختيار ما يـؤدي إليه اجتهاده في الديـن، فـلا يكون لغيره حق في إكراهـه على عقيدة معينة، أو عـلى تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه"[١].

ويقول عبدالمتعال الصعيدي: "الحرية الدينية عبارة عن حق الإنسـان في اختيار عقيدته الدينية، فلا يكون لغيره من الناس سلطان عليه فيما يعتقده، بل له أن يعتقد ما يشـاء، في حدود ما تبيحه حرية الاعتقاد، من الدعوة إلى ما يعتقده بالتي هي أحسـن، فـلا يكون لغيره حق اسـتعمال القـوة معه في دعوته إلى عقيدتـه، ولا يكون لغيره حق استعمال القوة معه في إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها"[٢].

ويقـول ثـروة بدوي هـي: " حرية الشـخص في أن يعتنق الديـن أو المبدأ الذي يريده، وحريته في أن يمارس شعائر ذلك الدين، سواء في الخفاء أو علانية، وحريته في أن لا يعتقـد أي ديـن، وحريته في أن لا يفرض عليه دين معين، أو أن يجبر على مباشرة المظاهر الخارجية أو الاشتراك في الطقوس المختلفة للدين، وحريته في تغيير دينه، كل ذلك في حدود النظام العام وضمن الآداب"[٣].

ويبـدو واضحاً التفاوت بين تلـك الحدود والمفاهيم، فبعضهم لم يجعل للحرية الدينيـة أي حدود، وبعضهم حـاول أن يقصرها على حدود معينة، وهي في مجملها لا تكشف عن حقيقة الحرية الدينية في الإسلام بوضوح، ولا تميز بين المستويات المختلفة

---

(١) الحريات العامة (٣٨٣).

(٢) حرية الفكر في الإسلام (٧).

(٣) النظم السياسية (٤٢٢).

لها؛ وذلك لأن الحرية الدينية في الإسلام لها مستويان مختلفان، والخلط بينهما من أقوى ما يؤدي إلى عدم وضوح الرؤية في هذا النوع من الحرية، أما المستوى الأول: فهو حرية الدخول في الإسلام واختياره ديناً للشخص، وأما المستوى الثاني: فهو حرية الخروج من الإسلام وترك التدين به.

والإسلام يفرق تفريقاً واضحاً بين ذينك المستويين في حجم مساحة الحرية المتاحة فيهما، فهو على المستوى الأول يتوسع كثيراً في الحرية، وعلى المستوى الثاني يتشدد كثيراً في إتاحة الحرية، ولكنه لا يلغيها بالكلية، وهذا التشدد مبني على معطيات عقلية واجتماعية متعددة سيأتي الكشف عنها قريباً.

وكثير من الكتاب المعاصرين في صياغتهم لمفهوم الحرية الدينية في الإسلام وفي بحثهم لحدودها وطبيعتها غفلوا عن تلك التفرقة الجوهرية الواضحة، فصاغوا حدوداً تعريفية مجملة لا تكشف عن ذلك الفرق ولا تدل عليه.

وحتى تكون الرؤية واضحة في البحث عن الحرية الدينية في الإسلام وعن حدودها وأحكامها، فإنه لا بد من الفصل التام بين ذينك المستويين، والحديث عن كل مستوى بما يخصه من أحكام وتفاصيل.

مستوى حرية الدخول في الإسلام:

والإسلام في تعامله مع هذا المستوى يتوسع كثيراً في إتاحة الحرية للأشخاص، ويمكن تعريف الحرية الدينية على هذا المستوى بأنها: الحالة التي ترتفع فيها عن الإنسان كل الضغوطات المؤثرة في تكوين قناعته في الدخول في الإسلام أو عدم

الدخول فيه، بحيث لا يكون لأي شخص تأثير أو إكراه عليه.

ويمكن أن يعبر عنها بتعبير آخر فيقال: هي أن يكون للإنسان كامل الاختيار في قبول الدخول في الإسلام أو عدم الدخول فيه، بحيث لا يكون لغيره أي إكراه أو إجبار مؤثر في قناعته.

ومعنى هذا المفهوم: أن الإسلام لا يبيح لأحد أن يكره أي شخص على الدخول في دائرته بالقوة، ويوجب إتاحة الحرية الكاملة ليختار كل إنسان الدخول فيه إذا أراد عن قناعة وإرادة حرة، وإذا لم يدخل في الإسلام فإنه لا يصح أن يضايق أو يعنف، وتُترَك له الحرية في ممارسة دينه بالصورة التي يريدها، ما لم يتعد الإطار العام الذي تحدده الشريعة الإسلامية والنظام الإسلامي.

ولكن هناك من الفقهاء من فرق بين المشركين وغيرهم، فقرر أن المشركين لا يقبل منهم إلا الدخول في الإسلام أو القتال، ولا يقرون على دينهم، بخلاف أهل الكتاب، فإنهم يمكن أن يقرون على دينهم، ومن العلماء من فرق بين مشركي العرب وغيرهم، فأكد على أن الذين لا يقرون على دينهم هم مشركو العرب فقط، دون سائر المشركين[1].

ولكن الصحيح أن الإقرار على الدين متاح لكل الكفار، وأن كل أصناف الكفار تؤخذ منهم الجزية، وهو قول المالكية[2]، ورجحه عدد من المحققين، كابن

(١) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (١٤/ ٢٨٤)، وبدائع الصنائع، الكاساني (٦/ ٧٨)، والمغني، ابن قدامة (١٣/ ٢٠٣)، والمحلى، ابن حزم (٧/ ٣٤٥).

(٢) انظر: تبيين المسالك، محمد الشبياني الموريتاني (٢/ ٤٦٥)، وبداية المجتهد، ابن رشد (٢/ ٣٤٨).

تيمية وابن القيم[1].

ومن أقوى ما يدل على صحة هذا القول: قول النبي ﷺ لبريدة: "وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال -أو خلال- فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم..."[2]، وهذا أمر متأخر نسبياً؛ لأنه ذكرت فيه الجزية، وهي لم تشرع إلا في السنة التاسعة.

❁ مستوى حرية الخروج من الإسلام:

ودائرة الحرية في هذا المستوى تضيق جداً، فالإسلام يعد الخروج منه والارتداد عنه جريمة كبرى تستحق الذم والعقاب في الدنيا، وهي من المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية، وقد جاءت نصوص كثيرة تحذر منها وتبين قبحها وعقوبتها، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[البقرة:٢١٧]، وهذا تهديد شديد لمن يترك دين الله أو يرتد عنه، وقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[المائدة:٥٤].

وقد رتب الإسلام عقوبة قاسية على الخروج منه والارتداد عنه، وهي عقوبة القتل، فجعل الحكم القضائي لمن تثبت في حقه جريمة الردة هو أن تقوم الحكومة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ١٨-٢٣)، وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (١/ ٨٩).

(٢) أخرجه: مسلم، رقم (١٧٣١).

الإسلامية بقتله وتخليص المجتمع منه، لما يترتب على جريمته من المفاسد الكبيرة كما سيأتي إيضاح ذلك بالتفصيل.

ومع أن الإسلام جعل الردة جريمة نكراء إلا أنه لم يأمر بتتبع المرتدين المستترين، ولم يدعُ إلى البحث عنهم في بيوتهم ولا في غيرها، ولم يكلف الأمة بالتجسس عليهم ولا بالتنقيب عن أعمالهم، ولم يطلب تكوين محاكم للتفتيش عن المرتدين ومتابعة من يخرج عن الدين، بل نهى عن ذلك كله، واقتصر على معاقبة من يظهر ردته ويعلنها في المجتمع المسلم، فالإسلام من جهة أتاح مساحة من الحرية لمن قرر الخروج من الدين، ولكنه لم يسمح بإعلان ذلك في المجتمع المسلم؛ لأن حصول الإعلان للردة له مقتضيات وتبعات اجتماعية ودينية عدة سيأتي الكشف عنها قريباً.

وفي هذا المستوى تظهر أحد التناقضات الكبرى بين التصور الإسلامي للحرية الدينية وبين التصور الغربي لها، فالمواثيق الغربية تقرر بأن لكل إنسان كامل الحرية في أن يترك دينه وينتقل إلى دين آخر، وأن له كامل الحرية في التنقل بين الأديان، فقد جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المنشور عام ١٩٤٨م في المادة الثامنة عشرة منه: "لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة".

وقد انتقد هذه المادة عدد من الدول والمنظمات والهيئات الإسلامية، واشترك معهم في النقد عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، وبينوا أن هذه المادة لا تتوافق

مع النصوص الشرعية ولا مع إجماعات الصحابة، ومن حينها أخذوا في الكشف عن المعاني والحكم التي اشتملت عليها عقوبة المرتد في الإسلام وأبانوا عن المصالح المترتبة عليها، كما سيأتي إيضاحه.

۞ أسس الحرية الدينية في الإسلام:

الإنسان في التصور الإسلامي لا يجبر على التعبد بدين الإسلام ولا يكره على اتخاذه ديناً، أما الكافر الأصلي فالأمر فيه ظاهر جداً، وأما المرتد فإنه لا يجبر على التعبد بالإسلام، فإن أراد الشخص ترك الدين في السر فالحرية متاحة له، ولا يصبح معرضاً للعقوبة في الدنيا إلا إذا جاهر بردته وقام بإعلانها، وإنزال العقوبة الدنيوية بالمرتد ليس لتأسيس الإقناع لديه، والإسلام لن يشرع العقوبة على الارتداد لمجرد تغيير القناعة فقط، وإنما شرعها لمعانٍ ومصالح أخرى؛ وذلك لأن الأصل في الإقناع إنما يكون بالحوار والنقاش والمراجعة، وهو ما يكون في حالة الاستتابة، فإذا لم ينفع ذلك يكون المرتد معرضاً للعقوبة.

وهذا التصور قائم على ثلاثة أسس كبيرة يرتكز عليها هيكل الدين الإسلامي كله، وهي:

الأساس الأول: أن حقيقة التعبد قائمة على الحب والخوف والرجاء، فحقيقة العبودية في الإسلام قائمة على توفر غاية الحب والذل لله مع غاية الرجاء له، فهي كما يقول ابن تيمية: "اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته، وكمال الذل ونهايته"[1].

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٩).

ويقول القاضي أبو يعلى في بيان حقيقة العبودية:"هي الأفعال الواقعة لله عز وجل على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، والمتجاوز لتذلل بعض العباد"[1]، ويقول ابن القيم في بيان حقيقتها:"العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع... فمن أحببته ولم تكن خاضعاً له لم تكن عابداً له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدا له حتى تكون محباً وخاضعاً"[2].

فالإسلام ليس مجرد دين شكلي يرضى من أتباعه ممارسة الطقوس الظاهرة فقط، وإنما هو روح تسري في الكيان الإنساني، وترتقي به إلى معارج الملكوت والقدس، والإسلام ليس مجرد أفعال وحركات يمارسها الإنسان، وإنما هو علاقة وثيقة يعقدها الإنسان مع ربه وخالقه، تنبع من داخل القلب ممتلئة بالحب لله والخوف منه والرجاء لفضله.

وهذه المعاني السامية لا تتوفر مع الإكراه والجبر وعدم الرضا بالدين، ولهذا حرم الإسلام الإكراه في الدين ومنع منه.

الأساس الثاني: كمال براهين الإسلام وقوة دلائله، وما كان كذلك فهو غير محتاج إلى الإكراه بالقوة ولا إلى إدخال الناس فيه بالجبر، وقد أوضح هذا الأساس الشيخ عبدالرحمن السعدي غاية الإيضاح، فقال معلقاً على قول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[البقرة:٢٦٥]:" هذا بيان لكمال هذا الدين الإسلامي، وأنه لكمال براهينه، واتضاح آياته، وكونه هو دين العقل والعلم، ودين

(١) المعتمد في أصول الدين (١٠٣).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٧٤).

الفطرة والحكمة، ودين الصلاح والإصلاح، ودين الحق والرشد، فلكماله وقبول الفطرة له، لا يحتاج إلى الإكراه عليه؛ لأن الإكراه إنما يقع على ما تنفر عنه القلوب، ويتنافى مع الحقيقة والحق، أو لما تخفى براهينه وآياته، وإلا فمن جاءه هذا الدين، ورده ولم يقبله، فإنه لعناده"[1].

الأساس الثالث: أن الإسلام في حقيقته عقد بين العبد وبين ربه، يقر العبد فيه بحبه لله تعالى وذله له والتزامه بطاعته وفعل أوامره وترك نواهيه، والله تعالى أوجب على نفسه الوفاء بما وعد به عباده من المكافأة على الأعمال الصالحة بإدخال الجنة والحصول على النعيم المقيم فيها، فإذا كان الله تعالى اشترط في العقود التي تكون بين العباد بعضهم مع بعض الرضا والقبول، فالعقد الذي يكون بينه وبين عباده أولى بذلك؛ لأنه أعز العقود وأعلاها وأغلاها وأعظمها شأناً[2].

ومن خلال هذه الأسس الثلاثة يتضح بجلاء مكانة الحرية الدينية في الإسلام، وأنها أمر محتم لا بد من توفره وتحصله لدى الإنسان.

❁ أدلة الحرية الدينية في الإسلام:

تضافرت الأدلة كثرة وقوة على تأكيد حرية التدين في الإسلام، وعلى أنه لا يجبر أحد على الدخول في دائرته، وقد قام عدد من الباحثين بجمع نصوص شرعية كثيرة في هذا المجال، ولكن كثيراً من النصوص التي استدلوا بها ليس لها علاقة بحرية

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (١/ ١٨٧)، وانظر: التسهيل، ابن جزي (١/ ١٢٢).
(٢) انظر في الإشارة إلى هذا المعنى: النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، عطية عدلان (٢٩٧).

التدين، كقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[الكهف:٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[يونس:٩٩]، وغيرها من الآيات، وإنما هي متعلقة بأبواب أخرى، وسيأتي الكشف عما فيها من خطأ في الاستدلال في المكون الخامس.

وإذا أردنا أن نجمل أهم الأدلة وأقواها على الحرية الدينية فإنه يمكننا أن نحددها في ثلاثة أنواع من الأدلة، وهي:

النوع الأول: النهي الصريح عن الإكراه على الدخول في الدين، وقد جاء هذا في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾[البقرة:٢٥٦]، فهذه الآية صريحة في الدلالة على تحريم أن يكره أحد من الناس على الدخول في دين الإسلام، وقد اختلف العلماء في المراد منها كثيراً، ولكن الصحيح أنها متعلقة بحالة الدخول في الإسلام، وأنها عامة في كل أصناف الكفار - أهل الكتاب وغيرهم - وقد لخص ابن كثير المراد منها على هذا القول فقال:" أي: لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسورًا"(١).

(١) تفسير القرآن العظيم (١/ ٦٤٢).

ويدل على صحة هذا القول السبب الذي نزلت من أجله، فعن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاتا- أي لا يعيش لها ولد- فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا لا ندع أبناءنا فأنزل الله عز وجل: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾"[1].

النوع الثاني: إخبار الله تعالى عن نفسه بأنه لن يكره أحداً على الإيمان مع قدرته على ذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةٗ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾[الشعراء:٤]، وقد قال ابن كثير في تفسيرها:" أي: لو شئنا لأنزلنا آية تضطرهم إلى الإيمان قهرا، ولكنا لا نفعل ذلك؛ لأنا لا نريد من أحد إلا الإيمان الاختياري"[2]، وفي هذا دلالة قوية على أن الله لا يشرّع الإكراه على الدين ولا يحبه ولا يرضاه.

النوع الثالث: التطبيق العملي من النبي ﷺ، ومن أصحابه الكرام رضوان الله عليهم، فإنهم أقروا أهل الكتاب والمجوس على دينهم وأعطوهم المواثيق على ذلك، ولم يكرهوا أحداً منهم على الدخول في الإسلام ولم يجبروه.

ففي العهد النبوي كتب النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار كتاباً وادع فيه اليهود وأقرهم على دينهم، وجاء في الوثيقة المشهورة:"وأن يهود بني عوف مع المؤمنين أمة، لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم"[3]، وكذلك أقر ﷺ نصارى نجران على دينهم،

(١) أخرجه: أبو داود في سننه، رقم (٢٦٨٢)، وصححه الألباني.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٦/ ١٣٥).

(٣) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، حيدر حميد الله (٥٧-٦٤)، وقد أطال في تخريجها ومقارنة رواياتها، وانظر: الوثيقة النبوية والأحكام الشرعية المستفادة منها، حاسم العيساوي (٤٣-٦٤).

وكتب لهم كتاباً جاء فيه:" ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضيهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وأن لا يغيروا مما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملتهم ولا يغيروا أسـقف عن أسـقفيته ولا راهـب مـن رهبانيته"[(١)]، وكذلـك كتب لأهل اليمن كتاباً جاء فيـه:" إنه من كان على يهودية أو نصرانية فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية"[(٢)].

وأما في عهد الخلفاء الراشـدين، فقد كان أمر حرية التدين وإقرار أهل الأديان عـلى أديانهـم وعدم إكـراه أحد عـلى الدخول في الإسـلام؛ مـن أعظم سـمات الفتح الإسـلامي، وقد أصبح الإسـلام عزيزاً قوياً في زمن عمر ومن جاء بعده من الخلفاء، ولم يعرف في تاريخ الصحابة أن أحداً أجبر على أن يترك دينه ليدخل في دين الإسلام، ولـما فتح المسـلمون بيت المقدس أعطـى عمر الأمـان لأهلها على أنفسـهم وأموالهم وكنائسـهم، وحكم بأنه "لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقض منها ولا من حيزها ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم"[(٣)].

وجـاء في معاهدة أرمينية:" هذا ما أعطى سراقـة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شهربراز وسكان أرمينية والأرمن من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وملتهم، وألا يضاروا ولا ينتقضوا"[(٤)]، وجاء في معاهدة أهل تفليس ": هذا كتاب من حبيب بن مسلمة لأهل طلفس من أرض الهرمز، بالأمان لكم ولأولادكم

---

(١) المرجع السابق (١٧٦) وقد أطال في سرد المراجع التي نقلت هذه الوثيقة.
(٢) المرجع السابق (٢٠٩)، وقد رصد المراجع التاريخية التي نقلت تلك الوثيقة.
(٣) المرجع السابق (٤٨٨).
(٤) المرجع السابق (٤٥٦).

وصوامعكم وبيعكم ودينكم وصلواتكم"[1].

وكذلك الحال في كل المعاهدات التي يقوم بها الصحابة في زمن الخلفاء الراشدين، جميعها اشتملت على إعطاء الأمان للناس على أديانهم وعقائدهم.

وفي هذه الشواهد دليل قاطع على ثبوت الحرية الدينية في الإسلام، وأنه لا يجبر أحد ولا يكره على ترك دينه والدخول فيه.

❁ شهادات تاريخية وعلمية على الحرية الدينية في الإسلام:

تتالت الشهادات الواضحة والجلية على سماحة الإسلام والمسلمين في التعامل مع غيرهم من أهل الأديان الأخرى حتى في حالة قوتهم وعزتهم، وتكاثرت الإشادات المؤكدة على الحرية الدينية في الإسلام من كثير من علماء ليسوا من أتباع الإسلام.

وممن أشاد بتسامح المسلمين الكبير: المستشرق سير توماس أرنولد، حيث أكد على " أن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام، فمحمد نفسه قد عقد حلفاً مع القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم"[2]، وأوضح أن النبي ﷺ أعطى الحرية لنصارى بني تغلب، وأن عمر بن الخطاب حرم "استخدام أية وسيلة من وسائل الضغط عليهم عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في

---

(١) المرجع السابق (٤٥٤).

(٢) الدعوة إلى الإسلام (٦٥).

ترك دينهم القديم، وأمر بترك الحرية لهم في إقامة شعائرهم الدينية"[1]، " أما ولايات الدولة البيزنطية، التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة"[2]، ويسجل خلاصة شهادته فيقول:" لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام"[3].

وأما المؤرخ الأمريكي المعاصر ول ديورانت، فيسجل شهادته على التسامح الإسلامي مع أهل الأديان فيقول:" لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزرادشتيون واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم"[4].

ويسجل المؤرخ الفرنسي الشهير غوستاف لوبون شهادة صريحة وقوية عن الحرية الدينية في الإسلام فيقول إن:"القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحراراً في أديانهم.. فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الإسلام واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم

(١) المرجع السابق (٦٧).
(٢) المرجع السابق (٧٤).
(٣) المرجع السابق (٩٨).
(٤) قصة الحضارة (١٣/ ١٣٠).

تعرفها الأديان الأخرى"[1].

وينقـل مترجم الكتاب شـهادة أخرى مهمة عن روبرتسـون، يقـول فيها: "إن المسـلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسـامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشـاقهم الحسـام نـشراً لدينهم، تركوا من لم يرغبـوا فيه أحراراً في التمسـك بتعاليمهم الدينية"[2]، ويؤكد ذلك بشـهادة أخرى عن الراهب ميشـود، يقول فيها: " ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح، الذي هو آية الإحسـان بين الأمـم واحترام عقائد الآخرين وعدم فـرض أي معتقد عليهم بالقوة"[3].

وأما المسـتشرقة الألمانية زيغريد هونكيه، فقد قالت بعد دراسة مطولة للتاريخ الإسلامي: "العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها؛ سـمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنعهم بممارسـة شـعائر دينهم، وترك المسـلمون لهم بيـوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسـوهم بأدنى أذى، أو ليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟!"[4].

---

(١) حضارة العرب (١٢٧).

(٢) المرجع السابق – حاشية – (١٢٨).

(٣) المرجع السابق (١٢٨).

(٤) شمس العرب تسطع على الغرب (٣٦٤).

وهناك عشرات الشهادات التي تتفق مع ما ذكر في المعنى، ولا بد من التأكيد على أن ذكرها هنا ليس لزيادة إيماننا بوجود الحرية الدينية في الإسلام، ولا لإزالة شك قائم في قلوبنا، وإنما لأنها صادرة من قوم لا ينتسبون إلى الإسلام، وليسوا من أتباعه، ومثل هذا يعطي قدراً عالياً من المصداقية لما يشهدون به، والحق ما شهدت به الأعداء!

۞ الاعتراضات على الحرية الدينية في الإسلام:

يعترض عادة على الحرية الدينية في الإسلام باعتراضين شهيرين، وهما: الجهاد في سبيل الله، والعقوبة على الردة، وعادة ما يشترك في توجيههما صنفان، وهما: المعارضون لكل الأديان من الملاحدة وغيرهم، وبعض أتباع الأديان الأخرى وخاصة اليهودية والنصرانية.

وهؤلاء لا يعترضون على الإسلام في قضية الحرية فقط، وإنما على أصل الإسلام وأصوله الكبرى، والتصادم معهم ليس منحصراً في قضية الحرية، وإنما فيما هو أكبر منها بكثير، والحديث معهم يجب أن يكون أولاً في إثبات صحة الإسلام، فإذا لم يحصل ذلك فإنه لا جدوى في العادة من النقاش في قضية الحرية أو غيرها، ومع ذلك فلا بد من الحوار معهم والوقوف مع ما يبدونه من تساؤلات حول أحكام الإسلام ونظمه، ولكن غاية ما يجب علينا نحن المسلمين أن نكشف لهم بالأدلة العقلية والواقعية بأنه ليس شيء من شرائع الإسلام وأحكامه مخالفاً للعقل والعدل، وأما إقناعهم بصحة تلك الأمور فهو تابع لاقتناعهم بأدلة صحة الإسلام في نفسه.

ولكن اشـترك معهم في الإقرار بإشكالية تلك القضيتين - الجهاد في سبيل الله وعقوبة المرتد - وإنكارهما طيف إسلامي معاصر، تشكلت معالمه وأصوله في العصر الحديث، وأخذ ينكر جهاد الطلب في الإسلام والعقوبة على الردة المجردة، بحجة أنها مناقضة للحرية، وقد أنكر معهما أموراً أخرى اعتماداً على الحجة نفسها، وهو ما جعل بعـض الباحثين يصنف هذا التيار بأنه ممن دخل تحت ضغط الحضارة الغربية، وتأول لأجل ذلك كثيراً من التشريعات الإسلامية التي يظن فيها تعارضاً مع النمط الغربي!

وسـوف نقف مع كل اعـتراض وقفة خاصة ومتأنية، نكشـف من خلالها عن حقيقة الجهاد في سبيل الله وعن أهدافه وغاياته وعن حقيقة عقوبة المرتد وعن أهدافها ومصالحها، ونجيب في كل ذلك عن سؤال منافاتها للحرية بصورة واضحة وجلية.

الاعتراض الأول: مشروعية الجهاد في سبيل الله:

الجهاد في الإسـلام معنى واسع جداً، فهو يشمل الجهاد باليد والجهاد باللسان والبيـان والدعـوة إلى الحق وإنكار المنكر، والجهاد بالمال بإنفاقه في سـبيل الله، وجهاد النفس على التزام طاعة الله تعالى.

ولكن كون جهاد العدو وقتاله باليد في سبيل الله أمراً مشروعاً ومأموراً به فهو من القضايا البدهية في الإسلام، وهو من أوضح الأمور وأجلاها.

وفهم حقيقة الجهاد، وحسن التعامل مع أحكامه ومع النصوص الشرعية التي جاءت في شـأنه مبني بشـكل أسـاسي على معرفة المراحل التي مر بها تشريعه وإقراره في الإسـلام؛ لأنه بإدراك هذه المراحل يدرك الباحـث أهداف الجهاد وغايته، ويدرك

أيضاً دلالات النصوص المتعلقة به، ويدرك أيضاً التطورات التي مر بها، ومن ثم يحسن الاستدلال بكل نص في المحل الذي يناسبه.

ومن أكبر الإشكاليات الاستدلالية عند المعاصرين المنكرين لجهاد الطلب هو أنهم أغفلوا تلك المراحل، ولم يراعوا التدرج التشريعي فيه.

وقد أكد عدد كبير من العلماء في التفسير والفقه على أن المراحل التي مر بها تشريع الجهاد في الإسلام هي أربع مراحل أساسية[1]، وهي:

المرحلة الأولى: مرحلة المنع من الجهاد، وهي المرحلة المكية، وقد قال الجصاص: "لم تختلف الأمة أن القتال كان محظوراً قبل الهجرة"[2]، ويدل على هذا حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن: " أن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي ﷺ بمكة فقالوا: يا رسول الله إنا كنا في عز ونحن مشركون، فلما آمنا صرنا أذلة، فقال: إني أمرت بالعفو، فلا تقاتلوا"[3].

المرحلة الثانية: مرحلة الإذن بالجهاد من غير أمر به، وذلك أنه حين هاجر النبي ﷺ إلى المدينة أذن الله للمؤمنين بقتال من قاتلهم من الكفار، كما جاء في قوله تعالى:

---

(١) انظر: أحكام القرآن، الشافعي (٢/ ٩-١٢)، وأحكام القرآن، الجصاص (١/ ٣١٩-٣٢١)، وأحكام القرآن، ابن العربي (٢/ ٤٢٧)، والمبسوط، السرخسي (١٠/ ٢)، والجواب الصحيح، ابن تيمية (١/ ٧٤)، وزاد المعاد، ابن القيم (٣/ ٧١)، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، علي العلياني (١٣٦-١٥٧).

(٢) أحكام القرآن (١/ ٣١٩)، وانظر مزيداً من نقل الإجماع: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي - مسائل الإجماع في أبواب الجهاد، صالح الحربي (٢٧-٢٨).

(٣) أخرجه: النسائي في سننه، رقم (٣٠٨٦)، وصححه الألباني.

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال:" لما أُخرج النبي ﷺ من مكة، قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم! إنا لله وإنا إليه راجعون، ليهلكن، فنزلت: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾، فقال أبو بكر: فعرفت أنه سيكون قتال. قال ابن عباس: فهي أول آية نزلت في القتال[1].

المرحلة الثالثة: مرحلة الأمر بقتال من قاتل المسلمين والكف عن غيرهم، وقد جاء في هذه المرحلة نصوص كثيرة، وهي أطول المراحل في العهد المدني، ومما جاء فيها قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[البقرة:١٩٠]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[النساء:٩٠].

المرحلة الرابعة: مرحلة الأمر بجهاد الكفار ونشر الدعوة الإسلامية وفرض حكم الشريعة، وكان تشريع هذه المرحلة في آخر حياة النبي ﷺ، وقد جاء فيها نصوص كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[التوبة:٢٩]، وغيرها مما سيأتي ذكره.

وقد اختلف العلماء في تكييف العلاقة بين هذه المراحل، فمنهم من يجعلها نسخاً، ومنهم من يبقي على مشروعيتها كلها، ويجعل حكمها راجعاً إلى تنوع الأحوال

(١) أخرجه: النسائي في سننه (٣٠٨٥)، وصححه الألباني.

والظروف، وهذا القول هو القول الصحيح[1].

مفهوم جهاد الطلب والدعوة وغايته:

المطالع في مؤلفات الفقه والتفسير والحديث يجد أن العلماء يتحدثون عن نوعين من الجهاد: الأول: الجهاد الذي يبدأ فيه المسلمون الكفار ويغزونهم في ديارهم، والثاني: الجهاد الذي يبدأ فيه الكفار المسلمين بالقتال، وقد عبر بعض العلماء عن هذين النوعين بتعبيرات متعددة، فأطلق على النوع الأول جهاد الطلب أو الدعوة أو النشر، وعلى الثاني جهاد الدفع أو المدافعة[2].

وليس هناك خلاف بين المتقدمين والمتأخرين في أن الجهاد في الإسلام له أهداف وغايات متعددة، منها: هدف وقائي دفاعي، ومنها أهداف إنسانية تسعى إلى رفع الظلم عن المظلومين، ومنها أهداف قِيَمية تقوم على تحقيق الحرية والعدالة بين الناس.

ولكن هناك هدف كان مستقراً وشائعاً لدى المتقدمين، وأخذ بعض المعاصرين ينازع فيه ويتنكر له، وهو الجهاد من أجل نشر دعوة الإسلام وإخضاع الحكومات والشعوب لنظام الحكم الإسلامي، وهو ما يسمى بجهاد الطلب أو النشر أو الابتداء أو الدعوة.

---

(١) انظر: أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، علي العلياني (١٤٩).

(٢) أبدى بعض المعاصرين تحفظاً على التقسيم السابق بحجة أنه تقسيم حادث لم يرد في نصوص الكتاب والسنة، وإذا كان الحديث على مستوى المصطلحات فالأمر قريب، وأما على مستوى المفهوم والمعنى فذلك التحفظ غير صحيح، لأن ذلك الانقسام والتنوع في الجهاد معنى شرعي ثابت، وقد توارد عليه عامة العلماء من أتباع المذاهب الفقهية.

ويتلخص مفهوم جهاد النشر والدعوة في أنه "غزو الكفار في بلادهم لأجل إخضاع حكوماتهم ونظامهم العام لحكم الإسلام".

وقد عرفه بعض علماء المالكية بأنه: "قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره له أو دخوله أرضه له"[1]، وعرفه بعض الحنفية بأنه: "الدعاء إلى الدين الحق والقتال مع من امتنع وتمرد عن القبول إما بالنفس أو بالمال"[2].

ومن خلال هذا المفهوم يظهر بشكل جلي أن جهاد الطلب ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو مشروع لأجل غاية محددة، وهي إعلاء كلمة الله وفرض هيمنة الحكم الإسلامي على الأنظمة الأخرى الظالمة.

ويظهر أيضاً أن جهاد الطلب والدعوة في الإسلام ليس من أهدافه إجبار الناس على الدخول في دين الإسلام ولا إكراههم على ترك دينهم؛ إذ لو كانت هذه أهدافه لما سُمح بوجود أهل الذمة، وإنما غايته إعلاء كلمة الله، وأن يكون الظهور والعلو لدين الله ولحكمه لا لغيره من الأديان المحرفة ولا لحكم البشر.

ومعنى إعلاء كلمة الله أن يكون النظام العام المهيمن والظاهر في البلاد هو النظام الإسلامي، ومن أقوى مقومات النظام الإسلامي: تحقيق العبودية لله ومحاربة الشرك به، ونشر العدل والحرية والحفاظ على مقدرات الناس وأملاكهم، ورفع الظلم عن المظلومين ومحاسبة المجرمين، فكل هذه الأمور منطوية تحت النظام الإسلامي الذي يعلي كلمة الله في الأرض.

---

(١) حدود ابن عرفة مع شرح الرصاع (١/ ١٨٧).

(٢) الفتاوى الهندية، جماعة من علماء الهند (٢/ ١٨٨).

وقد أكد هذه الغاية عدد من العلماء في القديم والحديث، وفي بيانه يقول ابن تيمية:" والجهاد مقصوده أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يكون الدين كله لله؛ فمقصوده إقامة دين الله"[1]، ويقول أيضاً:"فالجهاد أصله ليكون الدين كله لله، بحيث تكون عبادته وحده هو الدين الظاهر، وتكون عبادة ما سواه مقهوراً مكتوماً أو باطلاً معدوماً"[2].

وفي سياق حديثه عن غاية الجهاد في الإسلام يذكر الكاساني الحنفي أنها: "الدعوة إلى الإسلام وإعلاء كلمة الدين الحق ودفع شر الكفرة وقهرهم"[3].

ويؤكد هذه المعنى د/ عبدالكريم زيدان قائلاً:" قتال المسلمين لأهل الحرب هو لإخضاعهم لسلطان الدولة الإسلامية السياسي، وإجراء أحكام الشريعة الإسلامية فيها، وليس المقصود.. إجبار أي فرد على تغيير ديانته"[4]، ونجد المعنى نفسه عند د/ أكرم العمري حيث يقول:" الجهاد لا يهدف إطلاقاً إلى فرض العقيدة على الناس، بل يهدف إلى إزالة معوقات انتشار الإسلام في الأرض، سواء بإضعاف القوى السياسية المعاصرة أو القضاء عليها، بحيث يتم استعلاء المسلمين في الأرض، وتمتنع فتنة أحد عن الإسلام حيثما كان"[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥/ ١٧٠).

(٢) الرد على الإخنائي (٣٢٦).

(٣) بدائع الصنائع (٦/ ٥٧).

(٤) مجموعة بحوث فقهية (٥٦).

(٥) السيرة النبوية الصحيحة (٢/ ٣٤٢).

وتقرير مشروعية جهاد الطلب والنشر بالصورة السابقة توارد عليه الفقهاء، بل هناك عدد كبير منهم ينقل الإجماع على مشروعيته كما سيأتي بيانه.

ومن يراجع تقريرات الفقهاء وبياناتهم عن مشروعية الجهاد في الإسلام يجد تواردًا ظاهرًا جدًا على تأكيد معنى جهاد الطلب، وأنه مشروع لنشر دعوة الإسلام وإقامة المجتمعات التي تعلو فيها كلمة الله وتنخفض فيها كلمة الكفر، ويمكننا أن نقف على ذلك في عدد من المواطن، فحين يتحدث الفقهاء عن مراحل تشريع الجهاد تجد التأكيد على أن آخر محطة في تشريعه هي المرحلة التي أمر الله فيها المسلمين بابتداء الكفار بالقتال وغزوهم في بلادهم، وهذه المرحلة ذكرها الفقهاء من كل مذهب: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة(1).

ثبوت شرعية جهاد الطلب في الإسلام وأدلته:

لا بد من التأكيد هنا على أن المقصود بهذا البحث ليس الدعوة إلى التطبيق العلمي لجهاد الطلب في أرض الواقع، فذلك مرتبط بالمصالح والمفاسد، وتحديدها يرجع إلى العلماء والخبراء بالواقع ومكوناته، وإنما المقصود الأول بهذا الموضوع هو الوقوف مع بعض الإسلاميين ممن أخذ يشكك في شرعية جهاد الطلب وينكر وجوده في الإسلام، فكان لا بد من توضيح الأمر وسياق الأدلة الشرعية المؤسسة لمشروعية ذلك النوع من الجهاد.

---

(١) انظر في جمع مقالاتهم: أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، علي العلياني (١٤٤-١٥٣).

وأما المعترضون على جهاد الطلب من غير المسلمين فإنهم غير معنيين بهذا الموضوع؛ لأنهم لا يؤمنون بصحة الإسلام في أصله، فكيف يستدل عليهم بنصوصه؟! ومناقشة اعتراضهم له طريقة أخرى سيأتي الحديث عنها قريباً.

وإذا أردنا أن نستدل على مشروعية جهاد الطلب فإنه يمكننا أن نسوق عشرات الأدلة على ذلك، ولكن سنقتصر على الأنواع التالية:

النوع الأول: النصوص الشرعية التي أطلقت الأمر بالجهاد ولم تقيده بحالة العدو، ومن تلك النصوص: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٢١٦]، فالله تعالى في هذه الآية يخبر بوجوب الجهاد على المؤمنين، ولفظها عام يشمل حالة الاعتداء وحالة الابتداء.

ثم إن تعقيب الآية بقوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٢١٦] يشعر بأن الجهاد الذي أُمر به المؤمنون هو الجهاد الابتدائي؛ لأن جهاد الدفاع وصد العدوان لا أحد يستغرب الأمر به لكونه متوافقاً مع الفطرة.

وقد تتابع كثير من المفسرين والعلماء على حمل هذه الآية على جهاد الطلب، والاستدلال بها على وجوب الابتداء بالجهاد، لوضوح دلالتها في هذا المعنى[1].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٣/ ٤١٥)، وشرح فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٣٧)، والإنجاد في أبواب الجهاد، ابن المناصف (٤١).

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[التوبة:٧٣]، وفي هذه الآية يأمر الله نبيه بالجهاد، وهو أمر عام، يشمل جميع أنواع الجهاد: الجهاد بالسيف والجهاد بالكلمة، وقد جعلها عدد من الصحابة كابن عباس وابن مسعود دالة على جهاد الكفار بالسيف وجهاد المنافقين باللسان، والأمر فيها مطلق لم يقيد بقيد الاعتداء أو العدوان[١].

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[التوبة:٤١]، والله تعالى في هذه الآية يأمر المؤمنين بالنفير في سبيله والغزو والجهاد بالمال والنفس، ولم يقيد ذلك بقيد العدوان، وإنما هو أمر مطلق، وقد فهم عدد من الصحابة، كأبي طلحة على أن الأمر في هذه الآية عام، وليس خاصاً بالجهاد مع رسول الله ﷺ، ولا في حالة العدوان من الكفار[٢].

وفي بيان المراد من الآية يقول ابن جرير الطبري: "يقول تعالى ذكره للمؤمنين به وبرسوله من أصحاب رسول الله ﷺ:(جاهدوا)، أيها المؤمنون، الكفارَ (بأموالكم)، فأنفقوها في مجاهدتهم على دين الله الذي شرعه لكم، حتى ينقادوا لكم فيدخلوا فيه طوعًا أو كرهًا، أو يعطوكم الجزية عن يدٍ صَغَارًا، إن كانوا أهل كتابٍ، أو تقتلوهم"[٣].

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤/ ١٧٨)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٦/ ٥٦٦).
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٤/ ١٥٦)
(٣) تفسير ابن جرير الطبري (٦/ ٣٧٩).

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾[التوبة:١٢٣]، فالله تعالى يأمر المؤمنين بجهاد من يلي المؤمنين من الكفار، سواء كانوا ممن حصل منهم اعتداء أو لم يحصل، وهي من آخر الآيات التي نزلت في الجهاد، وفي بيان دلالته يقول ابن جرير الطبري:" يقول لهم: ابدأوا بقتال الأقرب فالأقرب إليكم دارًا، دون الأبعد فالأبعد، وكان الذين يلون المخاطبين بهذه الآية يومئذ الروم؛ لأنهم كانوا سكان الشام يومئذ، والشام كانت أقرب إلى المدينة من العراق، فأما بعد أن فتح الله على المؤمنين البلاد، فإن الفرض على أهل كل ناحية، قتالُ من وليهم من الأعداء دون الأبعد منهم، ما لم يضطرّ إليهم أهل ناحية أخرى من نواحي بلاد الإسلام، فإن اضطروا إليهم، لزمهم عونهم ونصرهم؛ لأن المسلمين يدٌ على من سواهم؛ ولصحة كون ذلك كذلك، تأوّل كلُّ من تأوّل هذه الآية، أنّ معناها إيجاب الفرض على أهل كل ناحية قتالَ من وليهم من الأعداء"[1].

وقد نقل عدد من العلماء الإجماع على تقرير هذا الحكم، وفي هذا يقول ابن هبيرة:"واتفقوا على أنه يجب على أهل كل ثغر أن يقاتلوا من يليهم من الكفار، فإن عجزا ساعدهم من يليهم، وسكون ذلك على الأقرب فالأقرب، ممن يلي ذلك الثغر"[2].

(١) تفسير ابن جرير الطبري (٦/ ٥١٧)، وانظر تأكيداً لذلك التفسير: وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٣٧)، وتفسير البغوي (٢/ ٣٤٥)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٠/ ٤٣٤)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٦/ ٦٣).

(٢) الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة (٢/ ٢٢٤).

ونصوص هذا النوع اشتركت في الدلالة على معنى واحد، وهو الأمر المطلق بجهاد الكفار، ولكن بعض العلماء ذهب إلى تقييد هذا الإطلاق، فأكد على أن الجهاد لا يشرع في الأشهر الحرم، وخالفه في ذلك جمهور العلماء، ولو كان الجهاد في الإسلام عندهم مقيد بحالة الاعتداء أو العدوان أو منع دعوة الإسلام لما كان لخلافهم ذلك أي معنى.

النوع الثاني: النصوص التي قيدت غاية الجهاد بقيد اندحار الكفر أو زواله أو ذلته، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[التوبة:٥]، فالله تعالى في هذه الآية - وهي من آخر من نزل من القرآن - يأمر المؤمنين بأن يقوموا بجهاد كل الكفار، بعد انقضاء الأشهر الحرم، وجعل غاية انتهاء الجهاد متعلقة بخضوعهم لحكم الإسلام، المعبر عنه بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو كان الجهاد في الإسلام مقيد بعدوان الكفار أو اعتدائهم أو منعهم دعاة الإسلام من نشر دعوتهم لجعل غاية الجهاد تقف عند رد ذلك العدوان وحصول اندحار الكفار أو السماح بنشر الدعوة.

وهذه الآية هي الآية التي تسمى بآية السيف، وقد اعتمد عليها كثير من العلماء في تشريع جهاد الطلب والنشر في الإسلام.

ومن ذلك: قول النبي ﷺ: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله"[1]، وسواء قلنا في هذا

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٥)، ومسلم، رقم (٣٢).

الحديث بأنه عام في كل الناس أو خاص بالعرب؛ فهو يدل على أن الجهاد في الإسلام معلق على قيد، وهو الخضوع لحكم الإسلام، فإذا تحقق هذا القيد فإن الجهاد يتوقف، فإذا لم يتحقق فإن الجهاد في الإسلام يبقى مستمراً، ولهذا يقول ابن حجر معلقاً على الحديث:" جعلت غاية المقاتلة وجود ما ذكر"[1].

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[التوبة:٢٩]، وهذه الآية لا تختلف دلالتها عن النصوص السابقة، فالله تعالى يأمر فيها المؤمنين بقتال الذين كفروا من اليهود والنصارى، وجعل غاية الجهاد معلقة بالخضوع لحكم الإسلام، المعبر عنه بإعطاء الجزية، ولو كان الجهاد مقيداً بحالة الاعتداء أو العدوان أو منع دعاة الإسلام نشر الدعوة لقال: حتى يندفع شرهم ويزول عدوانهم أو حتى يسمحوا لدعوة الإسلام بالانتشار في بلادهم.

والحكم في هذه الآية ليس خاصاً ببعض أهل الكتاب كما ذكر بعض المعاصرين، وإنما هو عام في جميعهم، و"من" في الآية بيانية، وليست تبعيضية كما أكد على ذلك عدد من محققي التفسير[2]؛ ولهذا ألزم النبي ﷺ نصارى نجران بالجزية، وهم لم يحصل منهم أي نوع من الاعتداء.

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١/ ٧٦).
(٢) انظر: تفسير الطبري (٦/ ٣٥٠)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٦/ ١٦٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة:١٩٣]، وفي تفسير هذه الآية يقول ابن جرير:" يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: وقاتلوا المشركين الذين يقاتلونكم حتى لا تكون فتنة، يعني: حتى لا يكون شركٌ بالله، وحتى لا يُعبد دونه أحدٌ، وتضمحلَّ عبادة الأوثان والآلهة والأنداد، وتكونَ العبادة والطاعة لله وحده دون غيره من الأصنام والأوثان"[(١)].

ويقول ابن كثير في بيان معناها:" ثم أمر تعالى بقتال الكفَّار: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ أي: شرك. قاله ابن عباس، وأبو العالية، ومجاهد، والحسن، وقتادة، والربيع، ومقاتل بن حيان، والسُّدي، وزيد بن أسلم، ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ أي: يكونَ دينُ الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان"[(٢)].

ويوضح عبدالرحمن السعدي المقصود من هذه الآية فيقول:" ثم ذكر تعالى المقصود من القتال في سبيله، وأنه ليس المقصود به سفك دماء الكفار، وأخذ أموالهم، ولكن المقصود به أن ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ تعالى، فيظهر دين الله تعالى على سائر الأديان، ويدفع كل ما يعارضه، من الشرك وغيره، وهو المراد بالفتنة، فإذا حصل هذا المقصود، فلا قتل ولا قتال"[(٣)].

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٢/ ٢٠٠).

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/ ٥٣٠).

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تسير كلام المنان (١/ ١٤٢)، وانظر مزيداً على ذلك: معالم التنزيل، البغوي (١/ ١٦٩)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢/ ٢٤٦)، وأحكام القرآن، ابن العربي (١/ ١٠٩)، وأحكام القرآن، الجصاص (١/ ٣٢٤)، والوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي (١/ ١٥٥)، وتفسير القرآن، السمعاني (١/ ١٩٣)،وتفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين (١/ ١٩٦).

وقد استعملت لفظة الفتنة في القرآن بمعانٍ عدة، ولكن توارد كثير من المفسرين على تفسير الفتنة في هذه الآية بالشرك والكفر، وبعض العلماء أضاف بعداً آخر لمعنى الفتنة هنا، وهو حتى لا يفتن مسلم عن دينه، ومن هؤلاء: ابن تيمية حيث يقول في سياق حديثه عن أهداف الجهاد في الإسلام:" المقصود بالقتال أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يكون الدين كله لله وأن لا تكون فتنة أي: لا يكون أحد يفتن أحداً عن دين الله، فإنما نقاتل من كان ممانعاً عن ذلك و هم أهل القتال"[1].

وكما هو واضح من هذا السياق، فابن تيمية لا يحصر هدف الجهاد في دفع ضرر العدو، وإنما يجعله متمحوراً حول إعلاء كلمة الله، وإذا علت فلن يفتن مسلم في دينه، وفي هذا المعنى يقول ابن عطية:" والفتنة هنا الشرك وما تابعه من أذى المؤمنين"[2]، وهذا يدل على عدم دقة بعض المعاصرين حين نسب إلى ابن تيمية أنه يجعل الفتنة في القرآن مقتصرة على حصول الضرر على المسلمين.

ووجه الدلالة من هذه الآية على مشروعية جهاد الطلب والنشر هو أن الله أمر المؤمنين بالجهاد وجعله مقيداً بغاية، وهي حتى لا يكون للأنظمة المشركة وجود أو لا يكون لها ظهور وعلو، وهو المعبر عنه بقوله: حتى لا تكون فتنة، ولو كانت غايته هو صد العدوان أو الوقاية أو لأجل منع دعاة الإسلام نشره؛ لقيده الله تعالى بذلك، وفي بيان دلالة الآية يقول ابن عطية:" وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾، والفتنة هنا الشرك وما تابعه من أذى المؤمنين،

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/ ٥١٤).

(٢) المحرر الوجيز (٢/ ١٤٢).

قاله ابن عباس وقتادة والربيع والسدي"[1].

ومما يؤكد أن الغاية النهائية للجهاد في الإسلام هي إعلاء كلمة الله في الأرض هو أن هذه الآية وردت في موضعين من القرآن، وكلاهما في سياق مقاتلة الكفار للمسلمين وعدوانهم عليهم، وكان الوضع الطبيعي أن يقال فيهما: وقاتلوهم حتى لا يبقى لهم عدوان عليكم أو حتى يندحر شرهم ويزول بلاؤهم، ولكن القرآن لم يربط الجهاد بذلك، وإنما ربطه بمعنى آخر، وهو وجود العلو والظهور للشرك، فقال: حتى لا تكون فتنة، وهذا يدل دلالة قوية على أن الجهاد في الإسلام غايته الكبرى هي إعلاء كلمة الله في الأرض.

ونصوص هذا النوع كلها اجتمعت على معنى واحد وهو تعليق غاية الجهاد باندحار الشرك وتقييد مشروعيته بغلبة الكفر وأهله، فمتى ما تحقق هذا الأمر فإن عملية الجهاد تتوقف لتحقق غاياته وأهدافه، ومتى ما وجد للشرك علو وتحققت للكفر منزلة أعلى من منزلة الإسلام، فإن الجهاد يبقى مشروعاً للمسلمين.

النوع الثالث: توعد النبي ﷺ بالغزو وإرساله الغزاة، وحثه على ذلك، ومن ذلك: أن النبي ﷺ كان في حياته يبعث بعض السرايا لغزو المشركين وجهادهم، فعن سليمان ابن بريدة عن أبيه قال: "كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال -أو خلال- فأيتهن

(١) المحرر الوجيز (٢/ ١٤٢).

ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم..."[1].

وهذا الإرسال كان في آخر حياة النبي ﷺ؛ لأنه ذُكرت فيه الجزية، وهي لم تشرع إلا سنة تسع من الهجرة.

وهو يدل على أن النبي ﷺ أقر جهاد الطلب وعمل به، فهو علق الجهاد بالكفر بالله، وجعل غايته تنتهي عند الدخول في الإسلام أو الخضوع لحكمه، وفي بيان دلالة الحديث يقول القرطبي:" وقوله:(قاتلوا من كفر بالله)؛ هذا العموم يشمل جميع أهل الكفر، المحاربين وغيرهم، وقد خُصص منه من له عهد، والرُّهبان، والنِّسوان، ومن لم يبلغ الحلم"[2].

ولو كانت غاية الجهاد في الإسلام دفع عدوان الكفار أو لأجل منعهم دعوة الإسلام من الانتشار لقال في وصيته: فادعهم أن يكفوا شرهم عن المسلمين، فإنهم أطاعوك بذلك فكف عنهم، أو لقال فادعهم إلى أن يسمحوا الدعوة الإسلام بالانتشار.

ومما يمكن أن يستدل به: ما جاء في كتاب النبي ﷺ لأساقفة نجران:" إني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد، فإن أبيتم فالجزية، وإن أبيتم آذنتكم بحرب"[3]، وكان ذلك في آخر حياة النبي ﷺ، وهم

(١) أخرجه: مسلم، رقم (١٧٣١).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٣/ ٥١٢).

(٣) أخرجه: البيهقي في دلائل النبوة (٥/ ٣٨٥)، وانظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوية والخلافة الراشدة، محمد حميد الله (١٧٤).

أول من دفع الجزية في الإسلام[1].

فالنبي ﷺ في هذا الكتاب يتوعد نصارى نجران بالجهاد إن هم رفضوا دعوة الإسلام، ولم يكن نصارى نجران يشكلون خطراً على دولة الإسلام، ولم يعهد منهم أن قاموا بعدوان على المسلمين، أو أنهم منعوا دعوة الإسلام من الانتشار في بلادهم، وقد أذعنوا لذلك، ودفعوا الجزية، وهم أول من دفعها في تاريخ الإسلام.

النوع الرابع: حركة الجهاد في عصر الخلافة الراشدة، وهذا الدليل من أشرف الأدلة على مشروعية جهاد الطلب في الإسلام وأعلاها وأقواها، فحركة الجهاد قام بها الصحابة رضي الله عنهم، وهم بلا شك أفقه الناس بمراد الشريعة وأعلمهم بمقاصدها، وهم أيضاً كانوا مجمعين على مشروعية حركة الجهاد التي قاموا بها في فارس والروم وغيرها، وشاركوا فيها، ولم يعرف عن أحد أنه أنكر أصلها.

ولأن ما نقل عن هذه الحركة الضخمة من نصوص ومشاهد كثير جداً، يساعد على تكوين رؤية واضحة عن قضية الجهاد في الإسلام.

ولأجل كل الأمور السابقة كان لهذا النوع من الأدلة مكانة خاصة ومنزلة عالية في إثبات مشروعية جهاد الطلب.

ويمكننا أن نبين دلالة هذا الدليل بتسليط الأضواء على أهم الشواهد المتضمنة فيه، وهي كالتالي:

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٨/ ٥١٥).

الشاهد الأول: خطابات الصحابة في الحث على الجهاد، فحين قام أبو بكر يحث الصحابة على الجهاد في سبيل الله، وحين قام بتعيين القادة على الجيوش وحين أوصاهم، كان كلامه في كل هذه المواقف متمركزاً حول الدعوة إلى الجهاد لمحاربة من كفر بالله وأعرض عن دينه والسعي إلى إعلاء كلمة الله في الأرض ونشر دينه، وكذلك حين كتب إلى أهل اليمن يستحثهم إلى الجهاد، لم يذكر إلا فضل الجهاد في سبيل الله وأهمية نشر دعوى الإسلام.

وكذلك عمر بن الخطاب في دعوته للجهاد كان يكرر المعنى نفسه الذي تركز عليه كلام أبي بكر رضي الله عنه[1].

وكذلك قادة جيوش المسلمين، فإنهم حين يقومون بتعبئة الجنود قبل المعارك، يؤكدون على أن مجيئهم إنما كان نصرة لدين الله وإعلاءً لكلمته في الأرض، ومحاربة من رفض دعوة الحق وصد عنها، ولم يشر أحد منهم إلى أن مجيئهم إنما كان لأن الكفار اعتدوا على المسلمين أو لأنهم كانوا يخططون لضرب بلاد الإسلام أو لأنهم منعوا الدعاة إلى الإسلام من البقاء في بلادهم.

الشاهد الثاني: مجاهدة من أعلن السلم، فبعد أن توجه خالد بن الوليد نحو العراق بعد أمر أبي بكر له، فلما قدم الحيرة خرج إليه زعماؤها يستقبلونه، ومنهم عبدالمسيح بن عمر، فقال له خالد: "أَسِلم أنت أم حرب؟! قال: بل سلم، قال: فما هذه الحصون التي أرى؟! قال: بنيناها للسفيه نحبسه حتى يجيء الحليم فينهاه، ثم

(١) انظر: مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوية والخلافة الراشدة، محمد حميد الله (٣٨٦، ٣٩٦).

دعاهم إلى الإسلام أو الجزية أو القتال، فأجابوا إلى الجزية "[1].

وهذا يدل على أن الجهاد في الإسلام ليس مقتصراً على من أعلن الحرب والعدوان على المسلمين؛ لأن أولئك القوم أعلنوا أنهم في حالة سلم مع المسلمين، ومع هذا عرضت عليهم الخيارات الثلاثة، واختاروا منها دفع الجزية.

الشاهد الثالث: جواب الصحابة على من سألهم عن سبب مجيئهم، فقد وقعت حوارات عدة بين قادة الفرس وعدد من الصحابة، وكان السؤال المطروح في تلك الحوارات هو سؤال الصحابة عن سبب مجيئهم وقتالهم، وكان الصحابة يجيبون بجواب موحد وهو السعي إلى نشر دعوة الإسلام.

فعن جبير بن حية قال:"ندبنا عمر واستعمل علينا النعمان بن مقرن، حتى إذا كنا بأرض العدو، وخرج علينا عامل كسرى في أربعين ألفاً، فقام ترجمان، فقال: ليكلمني رجل منكم. فقال المغيرة: سل عما شئت. قال: ما أنتم؟! قال: نحن أناس من العرب، كنا في شقاء شديد وبلاء شديد، نمص الجلد والنوى من الجوع، ونلبس الوبر والشعر، ونعبد الشجر والحجر، فبينا نحن كذلك، إذ بعث رب السموات ورب الأرضين تعالى ذكره وجلت عظمته إلينا نبياً من أنفسنا، نعرف أباه وأمه، فأمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية"[2].

ولما سأل رستم – قائد الفرس – ربعي بن عامر عن سبب مجيئهم، قال له:"إن الله ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى

(١) تاريخ الطبري (٢/ ١٨٣)، والبداية والنهاية، ابن كثير (٦/ ٣٧٨).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٣١٥٩).

سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام "[1].

وهذه الأجوبة من الصحابة في غاية الأهمية؛ لأنها من أقوى ما يكشف عن الأسباب الأساسية التي دفعت بهم للجهاد في سبيل الله، واتفقت كلها على أن غاية جهادهم هي إعلاء كلمة الله في الأرض وإخضاع الناس لها، ولو كان الهدف من جهادهم هو صد عدوان الكفار أو معاقبتهم على اعتدائهم أو منعهم الدعاة من نشر دعوة الإسلام، لذكروا ذلك في أجوبتهم، ولكنهم لم يفعلوا.

الشاهد الرابع: الخيارات الثلاثة، فمن المعلوم بداهة في التاريخ أن الصحابة كانوا يخيرون كل قوم يقابلونهم بين ثلاثة خيارات، وهي: إما قبول الدخول في الإسلام أو دفع الجزية أو القبول بالقتال، فإن قبلوا بالدخول في الإسلام أو بدفع الجزية حرم القتال، وإن أبوا قاتلهم الصحابة.

وهذه الخيارات تكشف عن غاية الجهاد وهدفه بشكل واضح جداً؛ لأن الصحابة بتلك الخيارات يبينون عن أنهم إنما قاموا بالجهاد لإعلاء كلمة الله في الأرض وإخضاع المعاندين لحكمها، ولو كانت غاية جهادهم هو صد عدوان الأعداء أو لأجل أن الكفار منعوا دعوة الإسلام من الانتشار لكان من الخيارات ألا يعتدي الكفار على بلاد المسلمين وألا يؤذوا أحداً من المسلمين في دينهم، أو أن يسمح الكفار لدعوة الإسلام بالانتشار في بلادهم، ولكن هذا لم يقع في حركة الجهاد.

---

(١) تاريخ الطبري (٣/ ٥١٨)، وانظر: المرجع نفسه (٣/ ٤٩٦) و (٣/ ٥١٧)، والبداية والنهاية، ابن كثير (٧/ ٤٥)، (٧/ ٤٦).

الشاهد الخامس: جهاد الصحابة لقوم لم يحصل منهم أي اعتداء أو احتكاك مع المسلمين، فجهاد الصحابة لم يقتصر على فارس والروم، وإنما تجاوزهم إلى بلاد وبقاع لم تكن متاخمة لبلاد المسلمين، ولم يكن لأهلها احتكاك بهم، فحين فتح المسلمون مصر توجهوا نحو النوبة في الجنوب المصري، وكذلك توغلوا في شمال إفريقيا حتى وصلوا إلى مدينة جرجير في تونس، وكذلك قاموا بغزو قبرص في البحر، وكذلك توجهوا نحو الترك بعد بلاد فارس، وكذلك غزوا بلاد الأكراد والسند، وكذلك أمر عثمان بن عفان بغزو الأندلس، وكل هذه البلاد لم يحصل منها أي عدوان على المسلمين ولم يظهر من قبلهم ما يشعر بقصد الإضرار بالمسلمين، ولم يذكر في التاريخ أنه حصل منهم أي منع لدعوة الإسلام أو لمن أراد نشر دعوته بين الناس.

ومما له دلالة قوية في هذا المعنى كتاب خالد بن الوليد إلى رؤساء فارس، حيث جاء فيه:" فادخلوا في أمرنا ندعكم وأرضكم ونجوزكم إلى غيركم"[(١)]، أي: نتعداكم إلى من وراءكم، وهم بلا شك لم يحصل منهم عدوان على المسلمين.

وهذا يدل على أن الجهاد عند الصحابة ليس منحصراً في صد العدوان والاعتداء، ولا فيمن منع من نشر دعوة الإسلام، وإنما هو يهدف بشكل أساسي إلى نشر دعوة الإسلام وإعلاء كلمة الله.

الشاهد السادس: رسائل قادة المسلمين إلى الملوك والأمراء، فقد أرسل قادة جيوش الصحابة رسائل كثيرة إلى ملوك فارس والروم وغيرهم، وفي كل هذه

---

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٣٢١)، وانظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله (٣٨٥).

الرسائل يذكر قادة المسلمين أن السبب الذي جاؤوا من أجله والغاية التي يسعون إلى تحقيقها هي إعلاء كلمة الله في الأرض، وفي كل رسائلهم لا يطلبون منهم الكف عن الاعتداء على المسلمين، ولا مجرد السماح لدعاة الإسلام بالدعوة في بلادهم، وإنما كانوا يأمرونهم بالدخول في الإسلام والخضوع له أو بعقد الذمة لهم ولأقوامهم ودفع الجزية، أو الجنوح للقتال.

الشاهد السابع: أن الصحابة لم يكتفوا بمجرد الانتصار في الحرب على الدول المجاورة لهم، وإنما بقوا فيها وحكموها بنظام الإسلام، فلو كانت غاية الجهاد في الإسلام هي صد عدوان الكفار ودفع أذيتهم عن المسلمين، أو لأجل منعهم دعوة الإسلام من الانتشار، لكانت مهمة الصحابة تنتهي بمجرد الانتصار على الكفار الذين اعتدوا عليهم، أو بمجرد فسح الطريق أمام الدعاة إلى الإسلام، ولكن ذلك لم يكن، وإنما بقوا في تلك البلاد وحكموها بحكم الإسلام، وهذا يدل على أن غاية الجهاد لديهم هي نشر نظام الإسلام وجعل كلمة الله هي العليا.

هذه بعض الشواهد التي تضمنها جهاد الصحابة، وهناك شواهد أخرى يمكن للمتتبع أن يتحصل عليها، وكلها تدل على أن الحركة الجهادية التي قام بها الصحابة لم يكن الدافع لها هو صد عدوان الكفار ولا السعي إلى ضربهم بحروب استباقية حتى لا يأتوا للمسلمين في بلادهم، ولا لأن الكفار منعوا دعاة الإسلام من البقاء في بلادهم، وإنما كانت غاية حركتهم هي السعي إلى نشر دعوة الإسلام وإخضاع الحكومات والأنظمة لها، وجعل كلمة الله هي العليا، التي تتضمن بلا شك تحقيق العدالة للبشرية ورفع الظلم عنهم وإعطاء كل ذي حق حقه تحت مظلة الشريعة

الإسلامية، في أقرب وقت ممكن.

فمن المستبعد عقلاً أن تكون غاية جهاد الكفار منحصرة في صد العدوان أو في منعه دعاة الإسلام من دعوتهم، ثم يترك الصحابة هذا الغرض ويتوجهون إلى مطالبة الناس بأحد تلك الخيارات الثلاثة، فلو كان الجهاد في الإسلام لا يباح إلا لدفع عدوان الكفار وإزالة أذاهم عن المسلمين أو لمنع دعوة الإسلام من الانتشار، لكان في استعمال تلك الخيارات الثلاثة ظلم وجور لأعدائهم!! وانحراف عن محل المخالفة للشريعة، وفيه تضليل وخداع لمن يسألهم ويتعامل معهم، وكان فيه تحريف لفكرة الجهاد في الإسلام، حيث إنهم لم يبنوها لمن سألهم عنها وعن حقيقتها.

ولعل من المستغرب حقاً أن كثيراً من المعاصرين الذين ينكرون وجود جهاد الطلب في الإسلام أو يجعلونه خاصاً بحالة المدافعة أو منع دعوة الإسلام لا يقفون عند حركة الجهاد في عصر الصحابة، وبعضهم يقدم لها وصفاً إجمالاً بأنها كانت دفاعية فحسب، ولم يقدم جواباً عن الشواهد الكثيرة المناقضة لقوله!!

النوع الخامس من الأدلة الدالة على مشروعية جهاد الطلب: استمرار الإجماع بين علماء الإسلام على مشروعيته:

الذي يرجع إلى كتب الفقه والتفسير وغيرها لا يجد صعوبة في استخراج موقف العلماء من الجهاد الابتدائي، الذي يهدف بشكل رئيسي إلى نشر كلمة الله في الأرض، من غير أي اعتداء أو منع من الكفار لدعوة الإسلام، بل سيجد أن هذه

القضية كانت محل إجماع بينهم، ولم يكن فيها أي إشكال، وقد تتالى عدد من العلماء على نقل الإجماع وتأكيده فيها.

وممن نقل الإجماع: الجصاص حيث يقول في سياق حديثه عن جهاد الدعوة: "ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره"[1]، ومعنى كلامه: أن العلماء لم يقع بينهم خلاف في مشروعية ابتداء الكفار غير المقاتلين، وأما حكم ترك ابتدائهم بالجهاد فقد وقع فيه خلاف.

وممن نقل الاتفاق: ابن رشد الحفيد، حيث يقول: "أما الذين يحاربون فاتفقوا على أنهم جميع المشركين لقوله تعالى: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ إلا ما روي عن مالك أنه قال: لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: "ذروا الحبشة ما ذرتكم"، وقد سأل مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك لكن قال: لم يزل الناس يتحامون غزوهم"[2].

وكذلك ينقل ابن تيمية الاتفاق على مشروعية جهاد الطلب قائلاً:" أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين"[3].

(١) أحكام القرآن (٣/ ١٩٣).
(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ٣٣١).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤).

وأما الزيلعي فإنه يؤكد الإجماع بنص صريح فيقول: "(الجهاد فرض كفاية ابتداء) يعني: يجب علينا أن نبدأهم بالقتال وإن لم يقاتلونا لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾.. وعليه إجماع الأمة"[1].

وأما الشوكاني فيجعل مشروعية جهاد الطلب من المعلوم من الدين بالضرورة حيث يقول: " وأما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية، أو القتل، فهو معلوم من الدين بالضرورة الدينية"[2].

ومما يؤكد صحة الإجماع على مشروعية جهاد النشر: أن الفقهاء حين أثاروا حكم الجهاد من حيث الأصل، أكدوا على أن منه ما هو فرض كفاية - إذا قام به من يكفي سقط الإثم عن الآخرين - ونقل عدد منهم الإجماع على ذلك، وممن نقل الإجماع: ابن عطية، حيث يقول: " والذي استقر عليه الإجماع أن الجهاد على أمة محمد ﷺ فرض كفاية"[3]، ويقول ابن القطان: "أجمع المسلمون جميعاً على أن الله فرض الجهاد على الكافة، إذا قام به البعض سقط عن البعض"[4].

وقد نازع بعض العلماء في هذا الحكم، فذهب إلى أن الجهاد فرض عين وليس فرض كفاية، وبعضهم ذهب إلى أنه مستحب على الأمة وليس فرضاً[5].

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٣/ ٢٤١).
(٢) السيل الجرار (٤/ ٥١٨).
(٣) المحرر الوجيز (١/ ٢٨٩).
(٤) الإقناع في مسائل الإجماع (٣/ ١٠١٣)، وانظر مزيداً ممن نقل الإجماع: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي - مسائل الإجماع في أبواب الجهاد، صالح الحربي (٣٧-٤٠).
(٥) انظر: الإنجاد في أبواب الجهاد، ابن المناصف (٢٨).

وهذا الخلاف يؤكد بقوة على أن العلماء مجمعون على مشروعية الجهاد في الإسلام، ولكنهم اختلفوا في درجة المشروعية.

والقضية التي اتفقوا على مشروعيتها في الكلام السابق بلا شك ولا تردد هي الحالة التي يقصد فيها المسلمون الكفار في ديارهم، وهذا ما يدل عليه سياق حديثهم وتفصيلهم للقضية، ولهذا يقول الرازي عن الجهاد:" والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه يتعين الجهاد حينئذ على الكل "[1]، ويتحدث الخطيب الشربيني بكلام مفصل يوضح المقصود فيقول:"للكفار حالان: أحدهما: يكونون ببلادهم، مستقرين بها غير قاصدين شيئاً من بلاد المسلمين، ففرض كفاية، كما دل عليه سير الخلفاء الراشدين، وحكى القاضي عبد الوهاب فيه الإجماع"[2].

ويقول ابن المناصف في سياق حديثه عن أحوال الجهاد:" أما الحالة الأولى: حيث يكون الجهاد فرضاً في الجملة، فهي حالة الأصل التي تَقدَّم فرضُ القتال فيها على الكفاية، وذلك ما لم يَعْرض عارضٌ ينقل الفرضَ إلى التعيين، فواجبٌ على المسلمين في الجملة غزو الكفار ابتداءً، وجهادهم على الإيمان؛ ولتكون كلمة الله هي العليا"[3]، فهذا يدل على أنهم يتحدثون عن الحالة التي يكون فيها المسلمون هم المبتدئون بالقتال.

(١) التفسير الكبير (٦/ ٢٣).
(٢) مغني المحتاج بشرح المنهاج (٤/ ٢٠٩).
(٣) الإنجاد في أبواب الجهاد (٤٣).

ثـم إن أولئك العلماء حين يبحثون جهاد الدفع ينقلون الإجماع على أنه واجب عـلى الأعيان، ولم ينقل عن أحد من العلماء المخالفة فيه[1]، وهذا يؤكد على أن القضية الأولى هي في حالة الطلب والنشر وليست في حالة الدفع بلا ريب.

وكذلـك أثار العلماء حكم القتال في الأشـهر الحرم وفي الحرم، واتفقوا على أن القتـال مباح إذا بدأ العدو بالقتال فيهـما، واختلفوا في الحالة الأخرى، وهي أن يكون المبتـدئ بالقتال المسـلمون، فذهب الجمهور إلى إباحة ذلك خلافـاً لبعض العلماء[2]، ولـو كان الجهـاد عندهـم منحصراً في اعتـداء الكفار عـلى المسـلمين أو منعهم لدعاة المسلمين من البقاء في بلادهم لما كان لإثارة هذه القضية أي معنى.

وطريقـة خلافهم في هـذه القضية تدل على أنهم مجمعـون على مشروعية جهاد الطلب في غير الأشهر الحرم والحرم، ولكنه اختلفوا في تطبيقه فيهما، وفي تأكيد الإجماع على مشروعية ابتداء الكفار بالجهاد يقول ابن المناصف:" استقر الفرضُ في قتال الكفار أنه عامٌّ في كل زمان ومكان، سـواء في ذلك الحَرَمُ، والأشـهر الحُرُم، وغيرها، كلُّ ذلك لا يمنـع من قتالهـم ابتداءً، وإن لم يبدؤوا بذلك، وعلى هـذا جمهور العلماء، ورُوي عن مجاهدٍ وطاووسَ أنه لا يحلُّ لأحدٍ أن يقاتل أحداً في الحرَم إلا أن يقاتله.

وكذلـك قتال الكفار في الأشـهر الحرم، نُسِـخَ الحظْرُ فيـه...، وعلى هذا جماعة أهـل العلم، إلا أن عطـاءً ذهب إلى أنَّ الآية في الحَظْر مُحكمـة، ولا يجوز عنده قتالٌ في

(١) انظر في رصد إجماعاتهم: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي - مسائل الإجماع في أبواب الجهاد - صالح الحربي (٣١-٣٣).

(٢) انظر مثلًا: زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم (٣/ ٣٤٠).

الأشهر الحرم"[1].

فهذا يدل بوضوح على أن العلماء مجمعون على مشروعية الجهاد الابتدائي، ولكنهم اختلفوا في تطبيقه في الحرم وفي الأشهر الحرم فقط.

وقد حاول بعض المعاصرين أن يقدح في الإجماع بما روي عن الثوري أنه قال: القتال مع المشركين ليس فرضاً إلا أن تكون البداية منهم[2].

ولكن كلام الثوري لا يقدح في الإجماع على مشروعية الجهاد؛ لأنه لا ينفي عنه أصل المشروعية، وإنما ينفي عنه الوجوب فقط، فغاية ما يدل عليه كلامه أن جهاد الطلب ليس بواجب على الأمة إلا إذا اعتدى الكفار على المسلمين، ولكنه لا يقول إن جهاد الطلب محرم وغير مشروع في الإسلام كما يقول بعض المعاصرين[3].

الفرق بين دافع جهاد الطلب وعلة القتل والقتال للكفار:

مع اتفاق العلماء على مشروعية جهاد الطلب، فإنهم اختلفوا في قضية أخرى، وهي الموقف من قتل الكافر، والمعنى الذي يصبح دمه مباحاً بسببه، وقد اختلفوا فيها على قولين مشهورين، فذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز قتل الكافر لمجرد كفره، وأن الأصل في دمه العصمة، وذهب بعض العلماء إلى أنه يجوز قتل الكافر، وأن الأصل في

---

(١) الإنجاد في أبواب الجهاد (٢٥-٢٧).

(٢) انظر فيمن اعتمد على قول الثوري من المعاصرين: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (٨٩٤).

(٣) انظر في مناقشة هذه القضية: المرجع السابق (٨٩٥-٨٩٩)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٢/٢١٧).

دمه عدم العصمة، ولكن أصحاب هذا القول استثنوا بعض أصناف الكفار، كالنساء والأطفال وغيرهم؛ لوجود نصوص خاصة فيهم[1].

وكثير من الباحثين المعاصرين يخلط بينهما، فيظن أنهما قضية واحدة، وهي ليست كذلك، فقضية دافع جهاد الطلب تبحث في الهدف والغاية التي شرع هذا النوع من أجلها، والبغية التي يسعى المسلمون إلى تحقيقها، وتجيب عن سؤال: لماذا يجاهد المسلمون في سبيل الله ؟!، وقضية علة القتال والقتل للكفار تبحث في الشروط والأحوال التي يكون فيها دم الكفار مباحاً وتنتفي عنه العصمة، وفي الموانع التي تمنع من قتله وقتاله، وتجيب عن سؤال: هل يباح قتل الكافر من أجل كفره؟! ومتى يصح للمسلمين أن يستحلوا دم الكفار ؟! وما الموانع التي تمنعهم من ذلك؟! وهل يجوز قتل كل الكفار أم لا ؟!

فالدافع المبيح لتحرك المسلمين - فيما إذا وجدت عندهم القدرة - لجهاد الطلب هو وجود الكيانات الكافرة التي تعلي كلمة الكفر وتزاحم بها علو كلمة الله، والغاية منه إعلاء كلمة الله في الأرض وتصفية الأجواء من كل ما يحول دون انتشار دعوة الإسلام بين العالمين، والعلة المبيحة لقتال الكفار وقتلهم هي وجود المقاتلة والمحاربة منهم، وليست مجرد وجود الكفر منهم، والغاية والهدف من ذلك هو دفع ضررهم عن المسلمين، فإذا أمكن دفع ضررهم بغير القتال والقتل فإنه لا تباح للمسلمين دماء الكفار.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/ ٣٤٧) و (٢٨/ ٦٥٩)، وقاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ابن تيمية (٨٧).

فالدافع لجهاد الطلب إذن ليس هو مجرد كفر الأفراد والأشخاص؛ إذ لو كان كذلك لما سُمح بوجود أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ولأصبحت الخيارات في الإسلام تدور بين الدخول في الدين أو القتل، وإنما غايته إعلاء كلمة الله في الأرض والتمكين لدعوة الإسلام وجعل النظام الإسلامي هو النظام المهيمن على سائر الأنظمة الكافرة، فمن وقف في طريق المسلمين وقاتلهم وحاربهم فإنه في هذه الحالة يباح قتاله.

فدائرة جهاد الطلب أوسع من دائرة قتال الكفار، وكثير من جهاد المسلمين مع الكفار انتهى بغير قتال أصلاً؛ لأن القتال إنما هو خيار من خيارات الجهاد الثلاثة، وليس هو الخيار الأول، وإنما هو الخيار الثالث والأخير حين تنغلق كل الأبواب أمام المسلمين، وسببه المبيح له ليس هو الكفر، وإنما هو محاربة الكفار وممانعتهم لدعوة الحق، وكل من لم يحارب المسلمين ولم يمانعهم فإنه لا يباح دمه ولا قتاله، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية في قوله:" لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله"[1].

فإذا شرع المسلمون في تنفيذ أمر الله بجهاد الطلب، وسعوا إلى إعلاء كلمة الله في الأرض، فإنه لا يجوز لهم أن يقتلوا أحداً من الكفار لمجرد كونه كافراً، ولا يجوز لهم أن يبادروهم بالقتال قبل أن يعرضوا عليهم الخيارات الأخرى، وإنما لا يقتلون إلا من وقف في طريقهم أو من قاتلهم أو رفض دعوة الحق، فهم بذلك يكونون محاربين لله ورسوله، وفي بيانها يقول ابن تيمية:" معلوم أن محاربة الله ورسوله هي المغالبة على

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤).

خلاف ما أمر الله به ورسوله"[1].

فمن يقول إن العلة في قتال الكفار وقتلهم هي وقوع المقاتلة والمحاربة منهم هو في الحقيقة لا ينفي مشروعية جهاد الطلب ولا ينكر غايته التي هي السعي لنشر دعوة الإسلام وإعلاء كلمة الله، وإنما غاية ما يقول: إنه إذا انطلق المسلمون في حركة جهاد الكفار فإنه لا يباح لهم مبادرة أحد بالقتال والقتل إلا إذا هو بادرنا بذلك.

ومما يوضح ذلك بشكل جلي أن الفقهاء الذين قالوا إن علة قتال الكفار هي المقاتلة، يمثلون لقولهم بمقاتلة الرجال البالغين، وإذا شرعوا في بيان الأصناف التي يخرجها تقييدهم ذلك يذكرون الصبيان والنساء والكهول والعباد المعتزلين في المعابد؛ لكونهم لا يحصل منهم الحرابة، ولا يذكرون فيهم الكفار الذي سالموا المسلمين ولم يبدؤوهم بالحرب؛ لأن هذا ليس هو موضوع حديثهم.

وبهذا ينكشف الفرق بين قضية الدافع إلى جهاد الطلب وبين قضية العلة المبيحة لقتال الكفار وقتلهم.

والقضية الأولى - مشروعية جهاد الطلب - متفق عليها بين العلماء، وأما القضية الثانية - العلة المبيحة لقتال الكفار وقلتهم- فهي مما وقع فيه الخلاف بين الفقهاء، وقد جمع ابن تيمية في نص واحد مفصل بين تلك القضيتين، حيث يقول: "أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين، وأما من لم يكن من

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٧٣٦).

أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزمن ونحوهم، فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر إلا النساء والصبيان"[1].

وهذا النص يدل بوضوح على أن ابن تيمية مدرك للفرق بين المسألتين؛ ولهذا فهو يحكي في الاتفاق في الأولى، ويؤكد وجود الخلاف بين العلماء في الثانية.

ولو رجعنا إلى المذاهب الفقهية - وليكن المذهب الحنفي مثلاً - نجد أنهم يفرقون بين القضيتين بوضوح، فهم يقررون في كتبهم أنه يجب على الأمة جهاد الابتداء للكفار ولو لم يبدؤونا، ويؤكدون على أن الغاية والهدف من الجهاد إعلاء كلمة الله وجعل النظام الإسلامي هو المهيمن على الأنظمة الكافرة كما نقلت مقولاتهم قبل قليل، وفي السياق نفسه يؤكدون على أن علة القتال والقتل -وقد يعبرون بلفظة الجهاد - للكفار هي المقاتلة والمحاربة، كما قال ابن نجيم: " وسبب الجهاد عندنا كونهم حرباً علينا، وعند الشافعي هو كفرهم"[2].

وهذا ليس اختلافاً بين فقهاء الحنفية ولا تناقضاً في كلامهم؛ لأنهم يفرقون بين المعنى الذي وجب جهاد الطلب على المسلمين من أجله، وهو وجود الأنظمة الكافرة التي تعلي كلمة الكفر وتدافع عنها، وبين المعنى الذي يباح من أجله مقاتلة الكفار وقتلهم، ولهذا نص ابن نجيم نفسه على وجوب ابتداء جهاد الكفار بالقتال ولو لم

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤).

(٢) البحر الرائق (٥/ ٧٦).

يبدؤوا المسلمين[1].

ولو رجعنا لابن القيم، فإنا نجد أنه تعرض للقضيتين بالبحث والدراسة، أما القضية الأولى، وهي مشروعية جهاد الطلب، وكون غايته وهدفه إعلاء كلمة الله وإخضاع كلمة الكفر لحكم الإسلام، فقد أكد هذا المعنى في مواضع من كتبه، فإنه حين تعرض لأقسام الجهاد في الإسلام قال:" من المعلوم أن المجاهد قد يقصد دفع العدو إذا كان المجاهد مطلوباً والعدو طالباً وقد يقصد الظفر بالعدو ابتداء إذا كان طالباً والعدو مطلوباً وقد يقصد كلا الأمرين والأقسام ثلاثة يؤمر المؤمن فيها بالجهاد... وأما جهاد الطلب الخالص فلا يرغب فيه إلا أحد رجلين إما عظيم الإيمان يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله، وإما راغب في المغنم والسبي، فجهاد الدفع يقصده كل أحد ولا يرغب عنه إلا الجبان المذموم شرعاً وعقلاً وجهاد الطلب الخالص لله يقصده سادات المؤمنين"[2].

وحين تعرض لمراحل تشريع الجهاد في الإسلام قال:" ثم أُذِنَ له في الهجرة، وأُذِنَ له في القتال، ثم أمره أن يُقاتِلَ مَن قاتله، ويَكُفَّ عمن اعتزله ولم يُقاتله، ثم أمره بِقتالِ المشركين حتى يكونَ الدِّينُ كُلُّه لله، ثم كان الكفارُ معه بعد الأمرِ بالجهاد ثلاثة أقسام: أهلُ صُلح وهُدنة، وأهلُ حرب، وأهلُ ذمة...ولما نزلت سورة "براءة" نزلت ببيان حكم هذه الأقسام كلها، فأمره فيها أن يُقاتِلَ عدوَّه مِن أهل الكتاب حتى يُعطوا الجزيَةَ، أو يدخلوا في الإسلام، وأمره فيها بجِهَادِ الكُفَّارِ والمنافقين والغِلظة عليهم،

(١) المرجع السابق (٥/ ٧٦).

(٢) الفروسية (١٨٧-١٨٨).

فجاهد الكفار بالسيفِ والسنانِ، والمنافقين بالحُجَّةِ واللِّسان.

وأمـره فيها بالبراءة من عهود الكفار، ونبذ عُهودهم إليهم، وجعلَ أهلَ العهد في ذلك ثلاثة أقســام: قسـماً أمره بقتالهم، وهُم الذين نقضُوا عهده، ولم يسـتقِيموا له، فحاربهم وظهر عليهم. وقسماً لهم عهد مُؤقَّت لم ينقضُوه، ولم يُظاهِروا عليه، فأمره أن يُتِمَّ لهم عهدَهم إلى مدتهم. وقسماً لم يكن لهم عهد ولم يُحاربوه، أو كان لهم عهد مطلق، فأمر أن يُؤجلهم أربعة أشهر"[٣].

أمـا القضيـة الأخرى،وهـي علـة قتل الكفـار، فإنه أكـد على أنها هـي المقاتلة والحرابـة، حيث يقول في سـياق ذكره لحجج القول بأن الجزيـة تؤخذ من كل الكفار - وهو رأيه-:" القتل إنما وجب في مقابلة الحراب لا في مقابلة الكفر؛ ولذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزمنى والعميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل من حاربنا"[٤].

وهـذا ليـس تناقضاً مـن ابن القيـم ولا اضطراباً في بحثه ورأيـه؛ لأنه يتحدث عـن مسـألتين مختلفتين، لكل منهما طبيعـة خاصة، وغاية ما ينتهي إليـه رأيه فيهما: أن المسلمين يجب عليهم الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله وإذلال كلمة الكفر، ولكن لا يباح لهم أن يبدؤوا أحداً من الكفار بقتال ولا أن يسـتحلوا دم كل كافر، وإنما يباح لهم ذلك عندما يبادر الكفار بقتالهم أو بممانعتهم عن نشر دعوة الإسـلام، فأما من لم يقاتلهم ولم يمانعهم أو هادنهم فإنه لا يباح قتله ولا قتاله.

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ١٥٩) و(٣/ ٧١) ون (٥/ ٩٠).
(٤) أحكام أهل الذمة (١/ ١١٠).

وفي القضية الثانية – علة قتال الكفار – ألف ابن تيمية رسالته الشهيرة، التي طبع مختصرها باسم "قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم"[1]، فهو في هذه الرسالة لا يريد أن يتحدث عن جهاد الطلب، ولا أن يحدد غايته وأهدافه ومناط مشروعيته، وإنما يريد أن يناقش قضية فقهية أخرى، وهي البحث في حكم قتل الكافر لمجرد كفره وتحديد الأصل في دمه، وتحديد العلة التي يباح من أجلها قتل الكفار ويصبح بها دمهم حلالاً.

وأراد فيها أن يرد على قول خاطئ لديه، وهو القول بأن العلة المبيحة هي الكفر، وأن كل كافر يباح دمه، سواء كان رجلاً بالغاً أو امرأة أو طفلاً أو شيخاً كبيراً، وسواء قاتل المسلمين أو لم يقاتلهم..

فهو في هذه الرسالة لا يريد أن يرد على قوم يقولون بأنه يشرع للمسلمين أن يقوموا بجهاد الكفار ولو لم يبدؤوهم بقتال، ولا على من يقول بأن هدف الجهاد في الإسلام هو إعلاء كلمة الله والسعي إلى نشر دعوته وإزالة حكم الطاغوت من الأرض، وإنما يريد أن يرد على قوم يقولون إنه يجوز قتل أي كافر وأن الأصل في دمه الحل، ولو كان امرأة أو طفلاً أو شيخاً كبيراً – وإن كانوا يستثنون بعض أولئك من

(١) أشكلت هذه الرسالة – حين طبعت – على عدد من المعاصرين – من الموافقين والمخالفين-، وقد اشتملت على بعض العبارات المحتملة لمعانٍ متعارضة عدة، والمنهجية العلمية في مثل هذه الحال تدعونا للرجوع إلى مؤلفات ابن تيمية الأخرى، لتحرير مذهبه، وفهم العبارات المجملة في هذه الرسالة على مقتضاه، ومما يساعد بشكل كبير على فهم تلك العبارات فهم الموضوع الأساسي التي تعالجه الرسالة، ويزيد من ضرورة هذه المنهجية أن هناك مؤشرات عدة تدل على أن الناسخ تصرف في النص الأصلي وحذف منه بعض النصوص، كما في ص(١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧)، وهذا ما يدل عليه النص الموجود في المخطوطة، حيث جاء فيها:" هذه رسالة ملخصة منقولة من قاعدة لشيخ الإسلام تقي الدين ".

الأصل لوجود نصوص أخرى مخصصة - وبين لهم أن قولهم في أن الكفر في حد ذاته مبيح للدم خطأ مخالف للنصوص، وأثبت أن الكفر ليس سبباً مستقلاً في إباحة دم الإنسان، وإنما لا بد أن ينضاف إليه سبب آخر، وهو المقاتلة للمسلمين أو الممانعة من نشر دعوة الإسلام.

وقد كرر التأكيد في رسالته على أن العلة المبيحة لمقاتلة الكفار وقتلهم هي مقاتلتهم للمسلمين وحرابتهم لهم، وقد بين مقصوده بالحرابة في بعض كتبه فقال: "محاربة الله ورسوله هي المغالبة على خلاف ما أمر الله به ورسوله"[(١)].

والرأي الذي رجحه ابن تيمية في هذه الرسالة ليس خاصاً بها، وإنما كرر التأكيد عليه في عامة كتبه، حتى في كتبه التي ألفها قديماً، ككتاب الصارم المسلول[(٢)].

ومع ذلك فهو لا يزال يكرر في عامة كتبه أن الجهاد في الإسلام شرع لإعلاء كلمة الله، وإخضاع نظام الكفر لنظام الإسلام، ويكرر بأن الجهاد في الإسلام شرع على مراحل، كان آخرها الأمر بمقاتلة الكفار ابتداءً، حيث يقول في سياق حديثه عن مراحل تشريع الجهاد:" ثم أنزل في براءة الأمر بنبذ العهود وأمرهم بقتال المشركين كافة، وأمرهم بقتال أهل الكتاب إذا لم يسلموا، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ولم يبح لهم ترك قتالهم وإن سالموهم وهادنوهم هدنة مطلقة مع إمكان جهادهم"[(٣)]، وقال:"وجملة ذلك أنه لما نزلت براءة أُمر أن يبتدئ جميع الكفار بالقتال

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٧٣٦).

(٢) الصارم المسلول (٢/ ٥١٢)، ومجموع الفتاوى (٢٠/ ١٠١) و (٢٨/ ٣٥٤) و(٢٨/ ٤١٤)، والنبوات (١٤٠).

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/ ٢٣٣).

وثنيهم وكتابيهم، سواء كفوا عنه أو لم يكفوا"[١].

وحين ذكر وجوب قتال الطائفة الممتنعة من المسلمين قال معللاً ذلك: " فأصل هذا هو جهاد الكفار أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله"[٢]، ويقول مؤكداً مشروعية الجهاد الابتدائي:" فإذا وجب علينا جهاد الكفار بالسيف ابتداء ودفعاً، فلأن يجب علينا بيان الإسلام وإعلامه ابتداء ودفعاً لمن يطعن فيه بطريق الأولى والأحرى"[٣]، ويقول مقرراً جهاد من لم يبدأنا من المشركين:" والصديق وسائر الصحابة بدؤوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء حفظ لما فتح من بلاد المسلمين، وأن يدخل فيه من أراد الخروج عنه، وجهاد من لم يقاتلنا من المشركين وأهل الكتاب من زيادة إظهار الدين وحفظ رأس المال مقدم على الربح"[٤].

وهذا ليس تناقضاً في رأي ابن تيمية ولا اضطراباً في مواقفه؛ لأنه يتحدث عن مسألتين مختلفتين في مناطاتها وأهدافهما وآثارهما، كما سبق بيانه.

وقد أساء فهم مقصود ابن تيمية في رسالته تلك صنفان: أما الأول: فبعض من يرى مشروعية جهاد الابتداء والطلب، فبادر إلى إنكارها أو التشكيك في نسبتها إليه[٥].

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٤١٠).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٤٩).
(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/ ٢٣٩).
(٤) مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٥٩).
(٥) انظر: دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع، ابن حمدان، حيث ألف هذه الرسالة للرد في تخطئة نسبة الرسالة إلى ابن تيمية، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، علي العلياني (٣٤٢).

أما الثاني: فبعض من ينكر جهاد الطلب، فبادر إلى تبني الرسـالة والتلويح بها في كل حـين، وأخذ يصور للقراء بـأن ابن تيمية ممن يذهب إلى إنكار جهاد الطلب، وضرب بهـا كل كلام ابـن تيميـة الآخـر[1]، ولم يشر إلى أن لابـن تيمية كلاماً آخـر يعارض في ظاهره ما فهمه هو من تلك الرسالة.

والحقيقـة أن كلا الصنفـين لم يكـن مصيبـاً في الفهـم، والصحيح أن الرسـالة لا علاقـة لهـا بجهاد الطلب، وإنما تتحدث عن مسـألة أخـرى، وموضوع آخر، وهو البحث في عصمة دم الكافر ومتى يباح ومتى لا يباح.

هل جهاد الطلب والدعوة ينافي الحرية والعدالة ؟!

يعد هذا التساؤل من أكثر الأسئلة التي يثيرها المعارضون للإسلام والحاقدون عليه، وغدا يعرض بشـكل مكثف وغريب في مجالات شـتى، وأمسـى يمثل سـؤالاً ضاغطاً على عقول كثير من المفكرين الإسلاميين.

وحتـى يمكننـا التعامل مـع ذلك السـؤال بطريقة صحيحة، وحتـى نصل فيه إلى الجـواب المقـارب لحقيقة الجهاد في الإسـلام فإنـا نحتاج إلى قدر كبـير من الهدوء ومساحة شاسعة من سعة الأفق واتساع دائرة النظر في التحليل والتأمل.

فـإذا توفـرت لدينـا تلـك المعطيات المنهجيـة فإنـه يمكننا أن نصل إلى فلسـفة الإسـلام مـن تشريع جهـاد الطلب وإلى إدراك أبعـاده الدينية والاجتماعيـة التي تبين

---

(١) انظر: فقه الجهاد، يوسف القرضاوي (١/ ٣٧٦)، والجهاد والحقوق الدولية في الإسلام، ظافر القاسمي (١٧٥)، ومقدمة القانون الدولي الإسلامي، محمد خدوم (٧٥).

حسنه وكماله وما فيه من المصالح والمنافع، وذلك من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: أن جهاد الطلب في الإسلام ليس الغرض منه إكراه الناس على الدخول في دين الإسلام، ولا إجبارهم على ترك أديانهم ولا التضييق عليهم فيها، فلو كان هذا هدفه وغايته لما وجد أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ولما سمح ببقاء كنائسهم وبيعهم في بلاد المسلمين.

وإنما يتمحور غرضه حول إعلاء كلمة الله في الأرض الذي يعني: جعل حكم الشريعة الإلهية العادلة هو المهيمن على الحياة، ونظام الإسلام يتضمن بالضرورة فتح الآفاق أمام الدعوة الإسلامية لتنتشر بين الناس، وإزالة كل معالم الظلم والقهر الواقعة على الشعوب، وهذه الأغراض لا يناقضها وجود الكفر الخاضع لحكم الشريعة، وإنما يناقضها وجود الأنظمة الكافرة الظالمة التي تشرع للناس من دون الله، وتدعي لنفسها حق التشريع الذي لا يكون إلا للرب سبحانه.

وبهذا يتضح أن جهاد الطلب في الإسلام ليس متوجهاً إلى الأفراد ولا إلى الشعوب، بقدر ما هو متوجه إلى النظام العام الذي تمثله المنظمات المجتمعية أو الحكومات السياسية، ويتضح أيضاً أن الغرض الأصلي له هو تكوين المجتمع الذي يخضع لأحكام الإسلام وتكون النظام الأعلى المهيمنة فيه هو حكم الله وشرعه، حتى ولو كان البعض يعمل بالكفر، فإن الكفر إذا كان خاضعاً لحكم الله وخانعاً له فإن قيمته تضعف في النفوس وتذبل، ولهذا تسامح الإسلام مع وجود الكفر من قبل الأشخاص إذا كانوا خاضعين لحكم الشريعة.

وقد تتالت مقالات العلماء على تأكيد هذا المعنى وشرحه، وقد سبق نقل بعض مقولاتهم، وممن أكد ذلك أيضاً: أبو الأعلى المودودي حيث يقول:" الجهاد إن أردت الحقيقة: هجومي ودفاعي، هجومي؛ لأن الحزب الإسلامي يطارد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوة الحربية لذلك... فالجهاد الإسلامي لا يتعرض لعقائد الناس ومناسكهم أو مناهج شؤونهم الاجتماعية التي اختاروها وآثروها على أنفسهم، فلهم الخيار في أن يدينوا بما شاؤوا من العقائد، ولهم الحرية التامة في أن يختاروا ما استحسنوه من المناهج، ولكنه لا يرضى أن تكون لهم الحرية في تسيير دفة الحكم على غير منهاج ما أنزل الله من سلطان"[١].

ويقول ضياء الدين زنكي:" الإسلام لا يوجه قوته إلى الأفراد، إلا بقدر ما يناهض الأفراد شرع الله، أما الأنظمة والحكام فقد كانت هدف الجهاد الإسلامي، وأما أبناء مجتمع هذه الأنظمة فهم بالخيار بين الإسلام وأداء الجزية"[٢].

وفي الكشف عن الغاية من جهاد الطلب في الإسلام يقول محمد نعيم ياسين:"القتال الإسلامي ليس موجهاً ضد الأفراد بأعيانهم، ولا لإجبار أحد على اعتناق الإسلام، وإنما هو قتال للأنظمة السياسية والاجتماعية التي تقوم على أساس العبودية للبشر بالتزام مناهجهم وتطبيق أحكامهم، وهو قتال موجه ضد القائمين على تلك الأنظمة، وضد وسائلهم ومؤسساتهم المسخرة لحماية تلك الأنظمة والمناهج

(١) الجهاد في سبيل الله (٤١).
(٢) تذكرة الشهيد (٣٣)، بواسطة: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (٥٩٤).

والقيم، وأما الأفراد فالمقاتلون المسلمون لا يتعرضون لهم إلا بقدر ما يسهمون في المدافعة عن تلك الأنظمة"[1].

الأمر الثاني: إذا كان الجهاد في الإسلام ليس متوجهاً إلى الأفراد وإنما إلى الحكومات والأنظمة، فهو في الحقيقة يقصد إزالة الاعتداء على حق الله تعالى، والتعدي على خصوصياته التي ينبغي ألا تكون إلا له سبحانه، فتلك الأنظمة التي يقصدها الجهاد في الإسلام تجاوزت حدودها وادعت لنفسها حق التشريع، وشرعت للناس أحكاماً لا يحق أن تثبت لأي أحد من البشر، ولا يصح أن يقررها إلا الله تعالى، فأولئك المشرعون يدعون لأنفسهم -بلسان الحال أو المقال- أنهم يشاركون الله في ألوهيته وأنهم أرباب للناس مع الله، ويكرسون عبودية البشر للبشر، واستذلال الإنسان لأخيه الإنسان.

وإن كان الشعب هو الذي أعطى تلك الجماعة حق التشريع له من دون الله، وهو الذي خول تلك العصابة أن تسن له من القوانين ما تريد وتجعل لها السيادة المطلقة، فإن الشعب حينئذ شريك في الاعتداء على حق الله تعالى في التشريع والتنظيم، وهو يستحق الجهاد مع الحكومة والنظام؛ لأنه في الحقيقة رضي بأن يكون عبداً لغير الله وتنازل عن حقه في أن لا يكون إلا عبداً لله وحده، وهو الذي ساعد أولئك المعتدين على خصائص الله.

---

(١) حقيقة الجهاد في الإسلام (٥٥)، وانظر: افتراءات حول غايات الجهاد في الإسلام، للمؤلف نفسه (٢٧، ٢٩).

وهذا أمر غير مقبول في الإسلام، فكما أن الإسلام لا يقر الاعتداء على حقوق الناس وخصوصياتهم، فهو أيضاً لا يقر الاعتداء على حقوق الله الثابتة له بالضرورة وعلى خصوصياته سبحانه، فكما يجب في الإسلام الدفاع عن حقوق الناس المظلومين، فإنه يجب أن يوقف في وجه من أراد الاعتداء على حقوق الله، فالإسلام دين يدعو إلى المحافظة على كل الحقوق، ولا يفعل كفعل الأنظمة البشرية التي لا تراعي إلا حقوق البشر فقط.

فالإسلام إنما جاء بالجهاد "ليقيم في الأرض نظامه الخاص ويقرره ويحميه.. وهو وحده النظام الذي يحقق حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان؛ حينما يقرر أن هناك عبودية واحدة لله الكبير المتعال، ويلغي من الأرض عبودية البشر للبشر في جميع أشكالها وصورها، فليس هنالك فرد ولا طبقة ولا أمة تشرع الأحكام للناس، وتستذلهم عن طريق التشريع، إنما هنالك رب واحد للناس جميعاً هو الذي يشرع لهم على السواء، وإليه وحده يتجهون بالطاعة والخضوع، كما يتجهون إليه وحده بالإيمان والعبادة سواء، فلا طاعة في هذا النظام لبشر إلا أن يكون منفذاً لشريعة الله، موكلاً عن الجماعة للقيام بهذا التنفيذ، حيث لا يملك أن يشرع هو ابتداء، لأن التشريع من شأن الألوهية وحدها، وهو مظهر الألوهية في حياة البشر، فلا يجوز أن يزاوله إنسان فيدعي لنفسه مقام الألوهية وهو واحد من العبيد!...

جاهد الإسلام ليقيم هذا النظام الرفيع في الأرض ويقرره ويحميه، وكان من حقه أن يجاهد ليحطم النظم الباغية التي تقوم على عبودية البشر للبشر، والتي يدعي فيها العبيد مقام الألوهية، ويزاولون فيها وظيفة الألوهية - بغير حق -، ولم يكن بد

أن تقاومه تلك النظم الباغية في الأرض كلها وتناصبه العداء، ولم يكن بد كذلك أن يسحقها الإسلام سحقاً ليعلن نظامه الرفيع في الأرض.. ثم يدع الناس في ظله أحراراً في عقائدهم الخاصة، لا يلزمهم إلا بالطاعة لشرائعه الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والدولية، أما عقيدة القلب فهم فيها أحرار، وأما أحوالهم الشخصية فهم فيها أحرار، يزاولونها وفق عقائدهم، والإسلام يقوم عليهم يحميهم ويحمي حريتهم في العقيدة، ويكفل لهم حقوقهم، ويصون لهم حرماتهم، في حدود ذلك النظام...

لم يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناق عقيدته، ولم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يتهموه! إنما جاهد ليقيم نظاماً آمناً يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعاً، ويعيشون في إطاره خاضعين له وإن لم يعتنقوا عقيدته"[١].

"إنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته.. ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة..إن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان..

ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحراراً- بالفعل- في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم- بعد رفع الضغط السياسي عنهم، وبعد البيان المنير لأرواحهم وعقولهم.

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٢٩٥).

ولكن هذه الحرية ليس معناها أن يجعلوا إلههم هواهم أو أن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبيداً للعباد! وأن يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله!..

إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كل فرد- في ظل هذا النظام العام- ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون الدين كله لله. أي: تكون الدينونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله.. إن مدلول الدين أشمل من مدلول العقيدة.. إن الدين هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة. ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة.. وفي الإسلام يمكن أن تخضع جماعات متنوعة لمنهجه العام الذي يقوم على أساس العبودية لله وحده ولو لم يعتنق بعض هذه الجماعات عقيدة الإسلام"[1].

وبالجهاد العادل في الإسلام لا تزول الأنظمة المشرعة للناس فقط، وإنما تزول معها جميع العوائق التي كانت تكدر على الناس حياتهم وحرياتهم، وتمنعهم من التمتع بالحياة التي يريدها الله تعالى الرحيم والكريم للخلق الذي كرمه وجعله خليفة في الأرض.

الأمر الثالث: مع أن الجهاد في الإسلام متوجه إلى من وقع منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله تعالى، ووقع منهم التعالي على البشر -بلسان الحال أو لسان المقال-، فإن الإسلام لم يتشوف إلى قتالهم مباشرة ولم يحرص على ذلك، ولم يجعله غاية أولية له لا بد من الوصول إليها، وإنما جعل الجهاد وسيلة من الوسائل المرتبط وجودها بغيرها، فمتى ما تحقق مقصودها وهدفها، فإنها تتوقف ولا تصبح مشروعة.

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٤٣٥).

فالإسلام لم يجعل استعمال القوة الخيار الوحيد مع من حصل منهم الاعتداء المنظم على حقوق الله ولا هو الخيار الأول، وإنما جعله الخيار الثالث والأخير، وأكد على أنه وسيلة وليس غاية.

وقد نص عدد من العلماء على أن الجهاد ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو وسيلة لغاية محددة، وفي هذا يقول الخطيب الشربيني من الشافعية: " ووجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار، فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد"[1]، ويقول عبدالرحمن السعدي: " ذكر تعالى المقصود من القتال في سبيله، وأنه ليس المقصود به، سفك دماء الكفار، وأخذ أموالهم، ولكن المقصود به أن ﴿ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ تعالى، فيظهر دين الله تعالى، على سائر الأديان، ويدفع كل ما يعارضه، من الشرك وغيره، وهو المراد بالفتنة، فإذا حصل هذا المقصود، فلا قتل ولا قتال"[2].

وهذا كله يؤكد على أن القتال ليس هدفاً للإسلام ولا غاية له، وإنما هو وسيلة إلى غيره فحسب.

الأمر الرابع: إذا انسدت كل الطرق وانغلقت كل المنافذ ولم يبق إلا خيار القتال، فلا بد من خوضها، ولكن الإسلام شدد كثيراً على شروط هذه الحرب وآدابها، وقد تكررت في النصوص الشرعية التأكيد على ذلك، فلا يجوز للمسلمين

---

(١) مغني المحتاج (٤/ ٢١٠).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (١/ ٨٩).

أن يقتلوا من لا يستحق القتل، كالنساء والصبيان والشيوخ ولا أن يفسدوا في البلاد، ولا يهدموا البيوت ولا المعابد ولا يقطعوا الشجر[1].

فالحرب في الإسلام حرب راقية، شريفة في مقصدها، ونزيهة في غايتها، عظيمة في تطلعاتها، وبريئة في هدفها " إنها ليست الحرب التي تديرها رؤوس الأموال المجرمة، لتربح من وراء الصناعات الجهنمية، التي تقتات بالأرواح والأجسام، وتبتلع الحضارات والمدنيات، وتحطم النفوس والأخلاق، أو تديرها الشركات الاحتكارية، لحماية مصالحها في البلاد المستعمرة، واستغلال خاماتها من القوى الطبيعية والقوى البشرية، لفتح أسواقها للمنتوجات والمصنوعات، أو تديرها البنوك الربوية، لتحقيق أرباحها الفاحشة، وضمان المكسب الحرام، واستغلال الفرص والصيد في الماء العكر.

إنها ليست الحرب التي تريد لتضرب بسور فولاذي على الشعوب، دون المعرفة والعلم والحضارة؛ كي يبقى أبناء البلد المحتلة عمياً صماً بكماً، يساقون سوق الماشية إلى الذبح، وفي ذل وفي جهل وفي استسلام.

إنها ليست الحرب التي تخوضها الحضارة الغربية القذرة ضد الإنسانية؛ جرياً وراء الربح المادي، والاستعباد العنصري، والتعصب الديني، كتلك الحروب التي يعرفها العالم الغربي في كل تاريخه الملوث الطويل.

---

(١) انظر في شروط الحرب في الإسلام وآدابها: فقه الجهاد في الإسلام، يوسف القرضاوي (١/ ٧٢٥-٧٥٤).

إنما هي الحرب التي تخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، الحرب التي تحمل معها المساواة والعدل والكرامة، لكل كائن بشري على سطح هذه الأرض، وتحققها في عالم الواقع وعالم المثال، تحققها في التشريع وفي التنفيذ، تحققها للأسود وللأبيض، والمسلم والمعاهد، تحققها في صورة واحدة، وبأداة واحدة، وفي مستوى واحد للجميع...

لقد غلّق الإسلام أبواب الحروب كلها، فيما عدا باباً واحداً: باب الجهاد في سبيل الله، لتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الناس سواء أمام الله، فإذا كانت الحروب في هذا الوجه وحده، فهي إذن حرب إنسانية، لا يقصد فيها إلى التنكيل أو التقتيل والتدمير، ولا يجوز أن تمس الأبرياء والضعفاء، ولا أن تتجاوز غايتها الأولى، من إزالة قوى الشر والظلم، أو إخضاعها لتأمن الإنسانية شرها، وليس هناك من نية للإبادة أو التشفي أو الاستذلال"[1].

ولم تكن تعاليم الإسلام النظرية وأخلاقه الحربية "لتذوب عند الواقع وتتوارى، إنما كانت سلوكاً في الحروب الإسلامية قديماً وحديثاً، لم يشذ عنها إلا النادر الذي لا يقاس عليه، ولا يبطل القاعدة التي جعلها الإسلام غايته وحققها في واقعه، فإذا نحن ألقينا من هذه القمة الشامخة التي يقف عليها الإسلام في سلمه وحربه نظرة على المستنقع الآسن، الذي تلغ فيه الحضارة الغربية سلماً وحرباً أدركنا بُعْد الشقة بين نظام ينزله الله للبشر ونظام يضعه الناس للناس، وأدركنا كم خسرت البشرية يوم تنكرت لنظام الله، وهي تتعثر في تكبر مضحك وفي تعالم مضحك، تريد أن تقول: إنها تريد

---

(١) السلام العالمي والإسلام، سيد قطب (١٩٦-١٩٧).

لنفسها خيراً مما أراد الله، وإنها تملك لنفسها خيراً مما أعطاها الله"(١).

وبهذا يظهر لنا السر العجيب في تكثيف النصوص الشرعية التأكيد على شرط "في سبيل الله"، فالإسلام لا يعرف إلا القتال من أجل الله تعالى، ومن أجل الحفاظ على خصوصياته التي لا تكون إلا له، ومن أجل دينه وشرعه، فالإسلام "لا يعرف قتالاً إلا في هذا السبيل، لا يعرف القتال للغنيمة ولا يعرف القتال للسيطرة، ولا يعرف القتال للمجد الشخصي أو القومي!

إنه لا يقاتل للاستيلاء على الأرض، ولا للاستيلاء على السكان، لا يقاتل ليجد الخامات للصناعات، والأسواق للمنتجات، أو لرؤوس الأموال يستثمرها في المستعمرات وشبه المستعمرات!

إنه لا يقاتل لمجد شخص، ولا لمجد بيت، ولا لمجد طبقة، ولا لمجد دولة، ولا لمجد أمة، ولا لمجد جنس، إنما يقاتل في سبيل الله، لإعلاء كلمة الله في الأرض، ولتمكين منهجه من تصريف الحياة، ولتتمتع البشرية بخيرات هذا المنهج، وعدله المطلق بين الناس، مع ترك كل فرد حراً في اختيار العقيدة التي يقتنع بها في ظل هذا المنهج الرباني الإنساني العالمي العام"(٢).

الأمر الخامس: لا أحد ينكر أن الجهاد قد تترتب عليه في العادة مفاسد وأضرار مادية على المسلمين وعلى غيرهم، لما يحصل فيه من سفك الدماء وإهلاك الأموال، وقد أقر بعض علماء الإسلام بذلك، حيث يقول بعض علماء الحنفية: "الجهاد فرض

(١) المرجع السابق (١٩٩).
(٢) في ظلال القرآن (٢/ ٧٠٧).

على الكفاية؛ لأنه لم يفرض بعينه؛ إذ هو فساد في نفسه، وإنما فرض لإعزاز دين الله، ودفع الفساد عن العباد"[1]، ولم يقل أحد إن الجهاد مصلحة مادية محضة لا ضرر فيه، ووجود الضر في الجهاد لا يعني بطلانه وفساده، ولو أن كل وسيلة ترتب عليها نوع من الضرر تركت وجهرت، لمنعت أكثر الوسائل أو كلها، والعقلاء في تعاملهم من الوسائل لا يشترطون فيها ألا يكون فيها أي ضرر، وإنما يشترطون أن يكون خيرها ومصلحتها أكثر من ضررها.

وكذلك الحال في الجهاد في الإسلام، فمع ما يترتب عليه من أضرار إلا أن المصالح المترتبة عليه أكثر وأعمق، فبالجهاد تزول الأنظمة التي اعتدت على حق الله وسلطانه في الأرض، ومن اعتدى على حق الله فهو واقع في أعظم الفساد وأضخمه، وسيعتدي لا محالة على حقوق الناس الآخرين أموالهم وأعراضهم، ولو بطريق المكر والخداع، إن الذي لا يراع حقوق الخالق المدبر وتكبر وتعالى وادعى لنفسه حقاً لا يمكن أن يكون لبشر ليس غريباً عليه أن يعتدي على حقوق غيره من البشر ممن هو متساوٍ معه في أصل الخلقة.

فإزالة هذه الأنظمة تُرجع إلى البشر حالتهم الطبيعية، فلا يستعبد أحد أحداً، ولا يستذل أحد أحداً، ولا يتعالى أحد على أحد، ولا تبقى منظمات تفتح الأبواب أمام الذين يخادعون الناس ويستغلون حياتهم وأموالهم لأجل مصالحهم الشخصية، ولا يبقى وجود لمن يشعل الحروب بين الشعوب ليتمتع ببيع أكبر قدر من السلاح.

---

(١) اللباب في شرح الكتاب، عبدالغني الغنيمي الحنفي (٤/ ١١٤).

إن أكبر دليل على مصلحة الجهاد في سبيل الله هو ذلك النعيم الذي عاشت فيه الشعوب بعد فتح المسلمين الصادقين لها، فقد نعمت تلك البلاد بالإسلام ورحمته وفضائله، فلم يثر أحد منهم على الإسلام، ولم يثوروا مطالبين برحيل الإسلام والمسلمين، وإنما دخلوا فيه أفواجاً وجماعات عن رغبة وحب وقناعة، وعم بينهم السلام والرخاء، وسعدوا بخير حياة وأرغد عيش.

وفي الكشف عن بعض هذه المعاني يقول المستشرق الفرنسي الدوميلي: "إن السكان الساميين في سوريا ومصر، الذين قاسوا كل صنوف الضغط المهول - على الأخص بسبب الضرائب - من قبل الحكومات الأجنبية التابعة للدولة البيزنطية أو المملكة الساسانية، لم يستطيعوا أن يروا في العرب إلا محررين مخلصين!!"[1].

ويشرح بيجي رودريك أثر الإسلام على الشعوب التي فتحت بالجهاد قائلاً: "ما إن كان الإسلام يدخل بلداً من البلدان المفتوحة حتى يقبل أهلها جميعاً على اعتناقه، ويعاملون معاملة الفاتحين سواء بسواء، ومن احتفظ منهم بدينه لقي أكرم معاملة، فمصر وشمال إفريقيا والصومال وبلاد أخرى كثيرة هي أمثلة على البلاد التي فتحها المسلمون العرب فأسلم أهلها وحملوا الإسلام إلى غيرهم، وعاشوا أعزة مكرمين في ظل دولة إسلامية مئات من السنين، فلا مجال إذن للمقارنة بين الفتوحات الإسلامية وبين الاستعمار البغيض الذي يسلب الشعوب كل شيء"[2].

(١) العلم عند العرب (٨١)، بواسطة: ماذا قالوا عن الإسلام؟! عماد الدين خليل (٢٦٧).

(٢) رجال ونساء أسلموا (٦/ ١١٤)، بواسطة: ماذا قالوا عن الإسلام؟! عماد الدين خليل (٢٨٧).

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول لوثروب ستودارد: "لم يمض سوى اليسير من الزمن حتى كان السواد الأعظم من الأمم المغلوبة قد دخل في دين النبي العربي أفواجا، إيثاراً له على ذينك الدينين اللذين صارا غاية في الانحطاط والتدني، ولم تكن العرب قط أمة تحب إراقة الدماء وترغب في الاستلاب والتدمير، بل كانوا على الضد من ذلك، أمة موهوبة جليلة الأخلاق والسجايا"(١).

ومن خلال الأمور الخمسة السابقة تنكشف لنا فلسفة الإسلام في الجهاد، وتنجلي الأبعاد الدينية والاجتماعية العادلة التي كانت وراء تشريعه، ويظهر بوضوح أن الغاية منه لم تكن الإكراه على دخول الإسلام، ولا الرغبة في خيرات تلك البلاد ولا قصد الاستيلاء عليها واستعمارها، ولا تخريبها وتدميرها ولا التشفي من المخالفين، كل هذه المعاني غير داخلة في أهداف الجهاد، وإنما القصد منه إزالة الاعتداء على الخصائص الإلهية، ومحاسبة من تكبر وتجاوز حدوده وادعى لنفسه حق التشريع والتدبير للخلق، وزاحم الله في سلطانه وحكمه وملكوته.

وهذا الاعتداء لا يقبله الإسلام ولا يرضى به بحال؛ لأن مضرته على البشر في آجلهم ومستقبلهم كبيرة جداً؛ وأعظم مفاسده أنه من أقوى ما يصرف الناس عن مهمتهم الأولى في هذه الحياة، وهي تحقيق العبودية لله، فضلاً عما فيه من استغلال لخيرات الناس وخداع لهم.

---

(١) حاضر العالم الإسلامي (١/٣-٤)، بواسطة: ماذا قالوا عن الإسلام؟! عماد الدين خليل (٢٩١).

مناقشة الاتجاه الإسلامي المعاصر المنكر لجهاد الطلب:

حين طرح سؤال الغاية والهدف من الجهاد الإسلامي، دخل في غمار هذه القضية أعداد كبيرة من الباحثين، واجتهد كل واحد منهم في تقديم جواب على تلك القضية، كل بحسب طريقته، وهناك تقارب شديد بين كثير من الرؤى المطروحة، وبعضها لا يختلف عن بعض إلا في طريقة العرض فقط.

وفي الموقف من هذا السؤال الضاغط اختلفت مواقف المفكرين المعاصرين على موقفين أساسيين، وهما:

الموقف الأول: من تمسك بمشروعية جهاد الطلب، وأكد على أن العلة المبيحة له في الإسلام هي وجود الأنظمة الكافرة التي تعلي من كلمة الكفر وحكمه وتزاحم بها علو كلمة الله في الأرض وسيادة حكمه فيها، وحاول أتباع هذا الاتجاه أن يقوموا بكشف الأبعاد الدينية والاجتماعية التي تضمنها تشريع جهاد الطلب في الإسلام، وتكشف عن وجاهة مشروعية جهاد الإسلام وعن أهميته ومنزلته.

الموقف الثاني: من خضع لسطوة ذلك السؤال وضغطه، فتبنى رؤية جديدة في مفهوم الجهاد في الإسلام، تجعله متمحوراً حول البعد الدفاعي والوقائي فقط، ولا تجعل له بعداً دعوياً ولا هدفاً في نشر نظام الإسلام والسعي ابتداءً إلى إعلام كلمة الله وحكمه في الأرض، وإنما ينحصر فقط في مواجهة اعتداء الكفار

وتجاوزهم المادي على المسلمين، وأصحاب هذا الاتجاه اختلفت تبريراتهم[1]:

فمنهم من جعل الجهاد في الإسلام منحصراً فقط في الدفاع عن العدوان المسلح على المسلمين، فالعلة المبيحة للجهاد عندهم هي وجود الاعتداء المسلح من الكفار، فلا يوجد في الإسلام إلا قتال الدفاع فقط، أو الحروب الاستباقية التي يقوم بها أحد الأطراف إذا شعر بأن الطرف الآخر يستعد لقتاله ومحاربته.

ومنهم من توسع قليلاً في مفهوم الاعتداء فجعل منع الكفار لدعوة الإسلام داخلاً في الاعتداء المبيح للجهاد، فإذا قامت الدول الكافرة بمنع دعاة الإسلام من نشر دعوته، فإنه في نظرهم يباح للمسلمين جهادهم، فأما إذا لم يمنعوها فإن الجهاد غير مشروع، فالعلة المبيحة لديهم ليس وجود الأنظمة الكافرة التي تعلي كلمة الكفر وتشرع للناس من دون الله، وإنما هي المنع من نشر دعوة الإسلام في بلاد الكفار.

وتشترك جميع أطياف الموقف الثاني في التأكيد على أن الجهاد في الإسلام ليست علته المبيحة له هي وجود الأنظمة الكافرة التي تعلي كلمة الكفر وتزاحم علو كلمة الله، فهو لم يشرع لنشر الدعوة الإسلامية ولا لفرض حكم الشريعة على الأنظمة الكافرة، وإنما شرع لأغراض دفاعية محضة، سواء كان الدفاع عن الدين أو عن بلاد

---

(١) انظر في الاتجاه المنكر لمشروعية جهاد الطلب بتياراته: الجهاد ركن الإسلام السادس، محمد إسماعيل إبراهيم (١٤١)، والإسلام والحرب، أبو لبابة حسين (١٠)، والجهاد في الإسلام دراسة علمية، أحمد غنيم (٨)، ونظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، إسماعيل أبو شريعة (٢٠)، والعلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة (٣٧-٣٨)، والجهاد في الإسلام، محمد سعيد رمضان البوطي (٩٤)، وفقه الجهاد في الإسلام، يوسف القرضاوي (١/ ٢٤٣)، والجهاد في الإسلام، عبدالله بن زيد آل محمود (٢/ ٣٨)، والجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث، محمد عزة دروزة (٥)، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حللي (١٤٧-١٤٩).

المسلمين، أو في حالة منع دعوة الإسلام.

وهـذا التيـار وإن حـاول أن يجيب عن تشـنيع المشـنعين على الإسـلام بطريقة تسليمية ينكر أو يتأول من خلالها وجود جهاد الطلب ويقصر الجهاد في الإسلام على المدافعـة فقط، إلا أنه يقـع في مواجهة صريحة مع كثير من نصوص الشريعة ويصطدم مـع مشـاهد كثيرة وصريحة مـن جهـاد الصحابة في الخلافـة الراشـدة، ويتناقض مع تقريـرات عامـة الفقهاء والعلماء في الإسـلام، وهـذه الاصطدامات تجعـل مهمته في إثبات الانسجام والشرعية لموقفه مهمة صعبة، وعملية معقدة.

وسـيكون موقفه ضعيفاً أمام نقاد دين الإسـلام مـن الملاحدة وغيرهم؛ لأنهم سـيجدون صعوبة في تفسـير ما وقع من الصحابة ومطابقته مع قولهم وتبريرهم، فإن تبريرهم يسـتلزم ألا يبقى الصحابة في تلك البلاد؛ لأنه ليس هناك تلازم شرعي ولا عقـلي بين صد عدوان العدو أو منع العدو دعاة الإسـلام مـن نشر دعوتهم وبين بقاء الصحابـة في بلاد أعدائهم وحكمها بحكم الإسـلام وأخذ الجزية من أفراد المجتمع، وبين السعي إلى تعميق النظام الإسلامي.

وهـذا مـا أخذ يلـوح به بعـض المعارضين للإسـلام من النصـارى والملاحدة وغيرهم، فإنهم في أثناء المناظرات - وقد استمعت إلى بعضها - بينهم وبين الإسلاميين الذين يفسرون الجهاد في الإسـلام بالأغـراض الدفاعية يلزمونهم بأن ذلك مخالف لما هو معروف في تاريخ الصحابة ويسوقون لهم شواهد كثيرة من جهاد الصحابة.

وكانوا يقولون لهم: إذا كان الجهاد عندكم لا يكون إلا لدفع عدوان الأعداء أو لأجل منعهم دعوة الإسلام من الانتشار في بلادهم، فلماذا يترك الصحابة ذكر ذلك وتخيروا تلك الشعوب بين قبول الإسلام أو دفع الجزية ؟! فهل عدوانهم عليهم يبيح لهم أن يلزموهم بتلك الخيارات الخارجة عن الاعتداء؟!، وهل منعهم لدعوة الإسلام التي يرونها مخالفة لدينهم ولسيادة بلادهم يبيح للصحابة أن يغزوهم في بلادهم ويلزموهم بدفع الجزية لهم؟!!

وعادة ما يكون موقف الإسلاميين في الجواب عن هذه الأسئلة ضعيفاً؛ لكون جوابهم لا يخلو من التكلف والالتفاف على الحقائق التاريخية الظاهرة والمنتشرة جداً في التاريخ.

ولا بد من التأكيد هنا أن النقاش مع هذا التيار ليس في صحة ما أثبته، فليس هناك أحد ينازع في أن من أنواع الجهاد المشروعة في الإسلام جهاد الدفاع والوقاية، وإنما النقاش فيما أنكروه من أنواع الجهاد الأخرى.

وقد استدلوا على قولهم ذلك بأدلة متعددة، ترجع في مجملها إلى أربعة أدلة أصلية، وهي:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ لم يقم بالجهاد الهجومي، وكل غزواته وسراياه كانت في مقابل اعتداء الكفار عليه، ولم يكن منها شيء ابتداء منه ﷺ، وأكدوا دليلهم ذلك بقول ابن تيمية حيث يقول: "وكانت سيرته أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا وهذا متواتر من

سيرته، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال"[1].

وقبل الدخول في مناقشة هذا الدليل لا بد من التأكيد على أن مقولة ابن تيمية تلك ليست في سياق تحديد مشروعية جهاد الطلب في الإسلام، وإنما كانت في سياق تحديد العلة المبيحة لقتال الكفار وقتلهم كما سبق التنبيه إليه.

ثم إن كون النبي ﷺ لم يبدأ أحداً بقتال وأن كل معاركه وسراياه كانت دفاعية، مما وقع فيه الخلاف بين المؤرخين، وقد ذهب ابن كثير وغيره إلى أن بعض معارك النبي عليه السلام كانت ابتدائية، حيث يقول عن معركة تبوك:"فعزم رسول الله ﷺ على قتال الروم؛ لأنهم أقرب الناس إليه، وأولى الناس بالدعوة إلى الحق لقربهم من الإسلام"[2].

ولكن على التسليم بأن كل غزوات النبي ﷺ كانت دفاعية، فإن الاستدلال بهذا الدليل على إنكار مشروعية جهاد الطلب غير صحيح، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنه وإن كان النبي هو بنفسه لم يبدأ أحداً بقتال، فإنه توعد به، كما فعل مع نصارى نجران حيث كتب إليهم قائلاً:" إني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد، فإن أبيتم فالجزية، وأن أبيتم آذنتكم

---

(١) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم (١٣٤)، واضح جداً أن مختصر كتاب ابن تيمية حذف الكلام الذي قبل هذه الجملة والذي بعدها، ولم يبق لنا شيئاً من سياقها.

(٢) البداية والنهاية (٥/ ٥)، وانظر: السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري (٢/ ٥٢٢)، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، مهدي رزق الله (٦١٥).

بحرب"[1]، وكان نصارى نجران هم أول من دفع الجزية[2].

وكذلك فإن بعض النصوص الصحيحة تدل على أنه أرسل من ينوب عنه في قتال الكفر، كما جاء في حديث بريدة: "كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً"[3]، وهذا الإرسال كان في آخر حياة النبي ﷺ؛ لكونه ذكر الجزية، وهي لم تشرع إلا في السنة التاسعة.

الأمر الثاني: أن النبي ﷺ كان من حوله قد أعلنوا عليه الحرب، فلم يكد يفرغ منهم حتى وافته المنية، فتركه لابتداء الكفار بالقتال لم يكن بسبب عدم مشروعيته، وإنما لأنه لم يتفرغ له؛ ولأن كل من حوله من العرب أعلنوا الحرب عليه[4].

وهذا ما أدركه العلماء الذين أكدوا على أن كل غزواته كانت دفاعية، فمع أن ابن تيمية - في نظر الاتجاه المعاصر - يرى هذا الرأي إلا أنه لم يستنبط منه إنكار مشروعية جهاد الطلب، بل كان يقرر مشروعيته ووجوبه على الأمة كما سبق بيان موقفه.

---

(١) البيهقي في دلال النبوة (٥/ ٣٨٥)، وانظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله (١٧٤).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٥٣).

(٣) أخرجه: مسلم، رقم (١٧٣١).

(٤) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (١/ ٧٦٧).

الدليل الثاني: الاعتماد على قول الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[البقرة:٢٦٥]، بحجة أن الجهاد متضمن للإكراه، والله قد نفاه في هذه الآية.

ولكن الاستدلال بهذه الآية غير صحيح ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن هذه الآية متعلقة بإكراه الناس على الدخول في الإسلام وإجبارهم على ترك أديانهم كما سبق بيانه، وجهاد الطلب ليس الغرض منه القسر على الدخول في الإسلام، وإنما هو متوجه إلى الأنظمة، والغرض منه إعلاء كلمة الله، وجعل حكم الشريعة هو الحكم المتبع في الحياة، ثم بعد ذلك من أراد أن يدخل في الإسلام فهو المطلوب والمرغوب، ومن لم يرد فالأمر راجع إليه.

الأمر الثاني: أن النبي ﷺ في غزواته لم يكتف فقط بصد عدوان الكفار، وإنما ألزم الناس بحكم الشريعة، ففي فتح مكة، وإن قلنا بأن تلك الغزوة كانت ردة فعل على اعتداء كفار قريش، فهو ﷺ لم يكتف بهزيمتهم فحسب، وإنما عمد إلى أصنامهم فكسرها وأزالها من الوجود وفرض عليهم حكم الشريعة، وكذلك الصحابة في جهادهم مع الأمم الأخرى، فإن قلنا بأنه كان جهاداً دفاعياً، فهم لم يكتفوا بمجرد صد العدوان، وإنما فرضوا حكم الشريعة على تلك البلاد، فلو أخذنا بعموم نفي الإكراه الذي يدعيه نفاة جهاد الطلب لكان قولهم مشكلاً حتى على جهاد النبي عليه السلام والصحابة الكرام؛ لأنه وقع منهم إكراه وإجبار، وفرض لحكم الإسلام على الكفار.

الدليل الثالث: الاستدلال بالنصوص التي ربطت الجهاد بالمقاتلة، وهي نصوص متعددة، ومنها: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[النساء:٩٠]، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[البقرة:١٩٠].

ونحن إذا رجعنا إلى سياقات هذه الآيات وإلى مواقف المفسرين منها لا نجد فيها دلالة على إنكار جهاد الطلب كما يتصوره بعضه المعاصرين، وبيان ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: لا أحد ينكر أن من المراحل التي مر بها تشريع الجهاد في الإسلام هي ربط الجهاد بحالة الاعتداء من الكفار، وقد أجمع العلماء على الإقرار بوجود هذه المرحلة، ولكنهم اختلفوا في تحديد الآيات التي تعبر عنها، وهناك آيات كثيرة اختلف المفسرون في تحديد دلالتها، هل هي دالة على الجهاد في المرحلة الثالثة أم الرابعة أم لها وجه آخر؟!

ومن تلك الآيات التي اختلفوا حولها الآية الأولى في هذا النوع من الاستدلال، وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[النساء:٩٠].

فهذه الآية وجد عدد من كبار المفسرين صعوبة في تحديد المراد منها وفي ترتيب أفكارها بصورة واضحة، ولكنها في الجملة لا تتحدث عن أصل مقاتلة المشركين والكفار، وإنما تتحدث عمن يقاتل معهم إما نفاقاً وإما بالإكراه والإجبار، وبين هذا السياق الذي جاءت فيه الآية، فقد أمر الله فيها نبيه بالقتال فقال: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا ﴾[النساء:٨٤]، ثم بين الله اختلاف الصحابة في حال المنافقين فقال: ﴿فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلٗا ﴿٨٨﴾ وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا ﴾[النساء:٨٨-٨٩].

ثم بين سبحانه بأن هناك طائفتين يمكن أن تقاتلا مع الكفار ولكن الله صرفهما عن المؤمنين، وأمر المؤمنين بعدم التعرض لهما إذا لم يشتركا مع الأعداء المقاتلين للمؤمنين، فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ أَوۡ يُقَٰتِلُواْ قَوۡمَهُمۡۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ فَلَقَٰتَلُوكُمۡۚ فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا ﴾[النساء:٩٠].

وفي بيان خلاصة المراد من الآية يقول ابن عطية: " معنى جملة هذه الآية خذوا المنافقين الكافرين واقتلوهم حيث وجدتموهم إلا من دخل منهم في عداد من " بينكم وبينه ميثاق " والتزم مهادنتكم أو من جاءكم وقد كره قتالكم وقتال قومه وهذا بفضل الله عليكم ودفاعه عنكم لأنه لو شاء " لسلط " هؤلاء الذين هم بهذه الصفة

من المتاركة عليكم " فلقاتلوكم " فإن اعتزلوكم أي إذا وقع هذا فلم يقاتلوكم فلا سبيل لكم عليهم"[1].

فالآية إذن لا تهدف إلى بيان أصل مشروعية مقاتلة الكفار، وإنما تهدف إلى بيان حكم طائفتين محددتين لهما حكم خاص في المقاتلة.

ومن الآيات التي اختلف المفسرون في تحديد المراد منها: قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة:١٩٠]، فمنهم: من جعلها خاصة بمن ابتدأ المسلمين بالقتال، ومنهم: من جعلها أمراً من الله بجهاد المشركين ابتداءً.

وقد رجح القول الثاني عدد من كبار المفسرين، وفي بيانه يقول ابن جرير الطبري في سياق ذكره لأقوال المفسرين:" قال آخرون: بل ذلك أمر من الله تعالى ذكره للمسلمين بقتال الكفار، لم ينسخ. وإنما الاعتداءُ الذي نهاهم الله عنه، هو نهيه عن قتل النساء والذَّراريّ، قالوا: والنهي عن قتلهم ثابتٌ حُكمه اليوم، قالوا: فلا شيء نُسخ من حكم هذه الآية"، ثم قال:" وأولى هذين القولين بالصواب، القولُ الذي قاله عمر بن عبد العزيز. لأن دعوى المدَّعي نَسْخَ آية يحتمل أن تكون غيرَ منسوخة، بغير دلالة على صحة دعواه، تحكُّم. والتحكم لا يعجِز عنه أحد".

ثم بين خلاصة معنى الآية فقال:" فتأويل الآية - إذا كان الأمر على ما وصفنا-: وقاتلوا أيها المؤمنون في سبيل الله، وسبيلُه: طريقه الذي أوضحه، ودينه

---

(١) المحرر الوجيز (٤/ ١٦٦)، وانظر في تأكيد المعنى نفسه: تفسير ابن جرير الطبري (٤/ ٢٠١)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣٧٣)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٦/ ٥٠٨-٥٠٩).

الذي شرعه لعباده، يقول لهم تعالى ذكره: قاتلوا في طاعتي وعلى ما شرعت لكم من ديني، وادعوا إليه من وَلَّى عنه واستكبر بالأيدي والألسن، حتى يُنيبوا إلى طاعتي، أو يعطوكم الجزية صغارًا إن كانوا أهل كتاب. وأمرهم تعالى ذكره بقتال مَنْ كان منه قتال من مُقاتِلة أهل الكفر دون من لم يكن منه قتال من نسائهم وذراريهم، فإنهم أموال وخَوَلٌ لهم إذا غُلب المقاتلون منهم فقُهروا، فذلك معنى قوله:"قاتلوا في سبيل الله الذين قاتلونكم" لأنه أباح الكف عمّن كف، فلم يُقاتل من مشركي أهل الأوثان والكافِّين عن قتال المسلمين من كفار أهل الكتاب على إعطاء الجزية صَغاراً.

فمعنى قوله:﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ﴾ : لا تقتلوا وليدًا ولا امرأةً، ولا من أعطاكم الجزية من أهل الكتابَين والمجوس،﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ الذين يجاوزون حدوده، فيستحلُّون ما حرَّمه الله عليهم من قتل هؤلاء الذين حَرَّم قتلهم من نساء المشركين وذراريهم"[1].

وعلى هذا القول فالآية لا تدل على نفي جهاد الطلب، وإنما تدل على الأمر به والحث عليه.

الأمر الثاني: أنه على القول بأن تلك الآيات متعلقة بقتال من يقاتل المسلمين - كما حملها على ذلك عدد من المفسرين - فإنها لا تدل على نفي جهاد الطلب، لأنها متعلقة بالمرحلة الثالثة من مراحل تشريع الجهاد؛ ولأجل هذا فإن المفسرين الذين

(١) تفسير ابن جرير الطبري (٢/ ١٩٥-١٩٦)، وانظر في تأكيد المعنى نفسه: تفسير ابن كثير (١/ ٥٢٧-٥٢٨)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي (١/ ١٤٣)، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (١/ ٩٩).

حملوا تلك الآيات على حالة المدافعة أكدوا في الوقت نفسه على أنها منسوخة بالآيات التـي تأمـر بابتـداء المشركين بالقتال، وفي بيـان هذا يقول ابن أبي زمنـين ": وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، وذلك قبل أن يؤمروا بقتال المشركين كافة، فكان لا يقاتل إلا مـن قاتلهم، ولا تعتدوا، يعني: في حربكم، فتقاتلوا من لم يقاتلكم، ثم أمر بقتالهم في سورة براءة"(١).

وإذا تجاوزنا البحث في هذا القول، والبحث في تكييف التطور في تشريع الجهاد هل هو نسـخ أو تغير باعتبار الظروف والأحوال كما سـبق التنبيه إليه، فإن المؤكد أن هذه الآيات ليست آخر ما نزل في شأن الجهاد؛ لأنها كلها نزلت قبل سورة براءة.

فهـذا النـوع من الآيـات إذن يتحدث عن المرحلـة الثالثة مـن مراحل تشريع الجهاد، وهي مرحلة الأمر بقتال من يقاتل المسلمين، ولا أحد ينازع في مشروعية هذه المرحلـة ووجودها في الشريعة، ولكن حكم الجهاد تطور إلى مرحلة رابعة أوجب الله فيها القتال الابتدائي على المسلمين كما سبق بيانه.

وهنا يظهر أحد الإشـكاليات المنهجية الكـبرى لدى نفاة جهاد الطلب، لأنهم أغفلوا قضية مهمة في الاسـتدلال، وهـي مراعاة التطور التشريعي في زمن النبي ﷺ، وتعاملوا مع نصوص الجهاد وكأنه لم يكن له أي تطور في الشريعة.

(١) تفسير القرآن العزيز، ابن زمنين (١/ ١٩٥)، وانظر في تأكيد نسخ هاتين الآيتين: تفسير الطبري (٤/ ٢٠١)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٣/ ٢٣٧)، وزاد المسير، ابن الجوزي (١/ ١٩٧) و(٢/ ١٥٩)، ومعالم التنزيل، البغوي (١/ ١٦٧)

ومثل صنيعهم من يعمد إلى النصوص المحرمة للخمر، فيستدل بالنصوص التي جاءت في المرحلة الثانية من تحريمه، وهي التي أشارت إلى أن فيه منافع للناس، ولكن ضرره أكبر، أو المرحلة الثالثة، وهي التي جاء فيها النهي عن قربان في حالة السكر، ويستدل بها على أن الخمر في الشريعة لم يحرم بإطلاق!.

فمن فعل ذلك فهو بلا شك مخالف لبدهيات الاستدلال، ولا يختلف عنه في منهجية الاستدلال من يعمد إلى النصوص التي جاءت في المرحلة الثالثة من مراحل تشريع الجهاد فيجعلها العمدة في استدلاله، ويغفل النصوص الأخرى المؤسسة للمرحلة الرابعة.

وقد حاول بعض المعاصرين أن يقوي من دلالة تلك الآيات على إنكار مشروعية جهاد الطلب، فذكر أن الله تعالى جعل قتال من لم يقاتل المسلمين من الاعتداء كما في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠]، والنهي عن الاعتداء قيمة مطلقة، فلا يصح نسخها أو عدم العمل بها.

وقد اختلف المفسرون في تحديد المراد من النهي عن الاعتداء في هذه الآية بناء على اختلافهم في تحديد أصل المراد منها[1]، فمنهم: من قال: أي لا تبدأوا من لم يبدأكم بالقتال، ومنهم: من قال: إذا قاتلكم من يقاتلكم فلا تتجاوزوا وتقتلوا من لا يحصل منه القتال كالنساء والصبيان وغيرهم، ومنهم: من قال لا تبدأوهم بالقتال في الشهر الحرام.

(١) انظر: زاد المسير، ابن الجوزي (١/ ١٩٧).

وواضح من هذه الأقوال أن معنى الاعتداء هو تجاوز الحدود التي حددها الله للمؤمنين، وبلا شك فهذه الحدود قد يطرأ عليها النسخ والتخصيص والتقييد.

الدليل الرابع: النصوص التي تأمر بالإحسان إلى الكفار المسالمين، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة:٨].

ولكن الاستدلال بهذا النوع من النصوص على إنكار جهاد الطلب غير صحيح؛ لأنها متعلقة بحالة من لم يعترض للمسلمين، ولم يعترض طريقهم ولم يقف في وجه نشرهم لدعوة الإسلام، فمن كانت حاله كذلك فإنه يشرع الإحسان إليه وينبغي البر به، وأما من وقف في وجه انتشار الدعوة الإسلامية أو أعلن الممانعة للمسلمين حين يقومون بنشر دينهم في الأرض أو أعلن عدم خضوعه لحكم الشريعة، فهو في الحقيقة قد أعلن الحرب على الله ورسوله، وقد أكد ابن تيمية هذا المعنى بقوله:" معلوم أن محاربة الله ورسوله هي المغالبة على خلاف ما أمر الله به ورسوله"[(١)].

هذه أهم الأدلة التي اعتمد عليه نفاة جهاد الطلب في الإسلام، ولديهم أدلة أخرى، يمكن الرجوع إلى البحوث المطولة في الجهاد للاطلاع عليها[(٢)].

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٧٣٦).

(٢) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (١/ ٧٥٥-٧٦٩)، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، علي العلياني (٣٢٦-٣٤٧).

الاعتراض الثاني: العقوبة على الردة.

تعد عقوبة الردة في الإسلام - مع قضية الجهاد - من أكثر الموضوعات الاعتراضية التي يلوّح بها المخالفون للإسلام والساعون إلى نقده، فتراهم في كل حين وفي كل مناسبة يظهرونها على أنها تمثل نقصاً وخللاً في بنية الإسلام وأحكامه وأنها مؤشر ودليل على محاربة الإسلام للحرية الدينية في نظرهم.

والمراد بالردة: الخروج من الإسلام وترك التدين به، سواء كان بالقول أو الفعل أو الاعتقاد.

والإسلام يحرم هذا الخروج ويعده جريمة من أكبر الجرائم وأفضعها، ويرتب عليها عقوبة قاسية، هي عقوبة القتل والإعدام بعد الإصرار على ترك التدين به.

وفي بداية الحديث عن عقوبة الردة في الإسلام لا بد من التأكيد على أن البحث فيها يكون على ثلاثة مستويات:

أما المستوى الأول، فهو العلة الموجبة للعقوبة، وهي كما سيأتي الكشف عنه الخروج من الإسلام والكفر به، فمجرد أن يخرج الشخص من دائرة الإسلام ويترك التدين به، فقد قامت به العلة التي توجب إلحاق العقوبة به.

وأما المستوى الثاني: فهو شروط إنزال العقوبة بالشخص المرتد، وفي هذا المستوى يشدد الإسلام كثيراً، ويحتاط غاية الاحتياط في إنزال عقوبة الارتداد بالمعين، وقد دلت النصوص الشرعية على أنه لا يجوز إنزال العقوبة بالمرتد مباشرة، وإنما لا بد من توفر شروط ثلاثة أساسية، وهي:

الشرط الأول: أن يظهر الارتداد من الشخص، ويعلنه للآخرين، وأن يثبت ذلك لدى القاضي الشرعي، أما إذا لم يظهره للآخرين، ولم يقم بإعلانه لهم، ولم يثبت لدى القاضي أنه ارتد عن الدين، فإنه لا يجوز إقامة الحد عليه، ويعامل معاملة المسلمين في الظاهر، كما فعل النبي ﷺ مع المنافقين، فإنهم كانوا يقولون الكفر ويفعلونه، وسمع منهم بعض الصحابة كفرهم، ولكنهم لم يكونوا يظهرونه في المجتمع، وينكرونه أمام النبي ﷺ، فلم يقم عليهم الحد، وحين أبلغ بعض الصحابة كفرهم إلى النبي عليه الصلاة والسلام لم يأخذهم بمجرد ذلك، وإنما تحقق من الأمر، فأنكروا ما نسب إليهم.

ولا يجوز أيضاً التجسس على الأشخاص لمعرفة ما إذا وقعوا في الردة أو لا، ما داموا لم يظهروها، ولا يباح القيام بحملات تفتيشية عنهم؛ لأن النبي ﷺ لم يفعل ذلك مع المنافقين، مع علمه بوجودهم، وقد رُوي أن ابن مسعود قيل له: هذا فلان يعني الوليد بن عقبة، تقطر لحيته خمراً - يقصد المتكلم المبالغة في وصف كثرة شربه للخمر - فلو بحثنا عن ذلك الآن وجدناه كذلك، فقال ابن مسعود: " إنا قد نهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به"(١).

ثم إن الحكم بثبوت الارتداد في حق شخص ما ليس متروكاً لكل أحد، وإنما هو راجع للعلماء والخبراء، وهو حكم قضائي لا بد فيه من التأكد من كل الإثباتات الموجبة لثبوت وصف الارتداد في الشخص.

---

(١) أخرجه: أبو داود في سننه (٤٨٩٠)، وصححه الألباني.

الشرط الثاني: أن يتم التحقق من انتفاء كل الإكراهات والضغوطات والأعراض النفسية والعقلية التي تؤثر على قرارات الشخص السوية، فلا يصح إقامة حد الردة على الشخص حتى يتم التحقق من توفر جميع الشروط وانتقاء جميع الموانع التي توصل إلى اليقين في ثبوت الكفر والردة في حقه.

الشرط الثالث: أن يراجع الشخص المعلن لردته ويناقش في موقفه الذي اتخذه، وذلك عن طريق ما يعرف عن الفقهاء بـ"الاستتابة"، والمراد بها: أن يقوم المختصون بمراجعة من وقعت منه الردة ومناقشته ومحاورته بالطريقة الصحيحة.

والصحيح أن الاستتابة واجبة، وأنه لا يجوز قتل المرتد قبل استتابته، وهو قول جمهور العلماء[1]، وقد أجمع الصحابة على الأخذ بها، حتى قال ابن عبدالبر:"ولا أعلم خلافاً بين الصحابة في استتابة المرتد"[2]، ويقول ابن تيمية في سياق حديثه عن استتابة المرتد:" والعمدة فيه إجماع الصحابة"[3]، وقال بعد نقله عدداً من القضايا التي عمل الصحابة فيها بالاستتابة:" فهذه أقوال الصحابة في قضايا متعددة لم ينكرها منكر، فصارت إجماعاً"[4].

والصحيح أيضاً أن الاستتابة ليس لها عدد معين ولا مدة معينة[5]، وإنما هي راجعة إلى طبيعة الشخص الذي وقعت منه الردة وطبيعة الزمن والمكان الذي

---

(١) انظر في حكم الاستتابة: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٦٦).
(٢) التمهيد (٥/ ٣٠٩).
(٣) الصارم المسلول (٦٠١).
(٤) المرجع السابق (٦٠٩).
(٥) انظر في مدة الاستتابة: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٢٦٨).

وقعت فيه، وطبيعة الحال العلمية والدينية التي تمثل العصر الذي وقعت فيه الردة، ففي الحال والزمن الذي تكثر فيه الشبهات ويضعف فيه العلم الصحيح فإن زمن الاستتابة وعددها قد يطول.

والعبرة في ذلك كله هو حصول العلم اليقيني بأنه لا فائدة من استمرار الاستتابة له، وظهور إصراره على عدم قبول الحق، أما ما لم يظهر ذلك منه، فإنه يجب استمرار الاستتابة ما بقي أمل في حصول التوبة منه.

ومن خلال هذه الشروط الشديدة في الاحتياط والصارمة في التثبت يظهر وينجلي بشكل واضح جداً الفرق الجوهري بين الحالة الإسلامية النزيهة والكريمة وبين حالة الفكر المسيحي في العصور الوسطى المتمثلة في محاكم التفتيش الظالمة، فإن تلك المحاكم كانت قائمة على التجسس والتفتيش عن الهراطقة والمرتدين، وكانت لها فروع موزعة في المدن المسيحية مهمتها البحث والتفتيش عمن يحمل فكراً يخالف الكنيسة، وكان لديها رجال يعملون بالأجرة، ولديها مراقبون كثر يبلغون عمن يرونه مخالفاً، وغدا مراقبو تلك المحاكم يضطهدون الناس ويبتزونهم لأخذ أموالهم، وبات قضاة المحاكم ومفتشوها على درجة عالية من الثراء، جراء ما كانوا ينالونه من الرشاوى والغرامات السنوية من الأثرياء الذي دفعوا في سبيل النجاة من اتهامهم بالهرطقة والخروج على قوانين الكنيسة!

وكانت تلك المحاكم تصور نشرة بها صور المهرطقين وترسلها إلى أنحاء الدولة للقبض عليهم، وإذا قبض على شخص ما فإنه لا يبقى بريئاً، وإنما الأصل فيه

أنه متلبس بالتهمة ونادر جداً أن يبرأ أحدهم منهم[1].

وأما العقوبات التي تصدرها المحاكم بعد انتهاء التحقيق مع المهرطقين فقد بلغت الغاية في الوحشية والنهاية في القسوة والبعد عن الإنسانية وكمال المخالفة لمقتضى العقول السليمة، فإذا كان أخف العقوبات هي تهديم بيوت المهرطقين ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم وحرمان ورثتهم منها، فإن الطريقة المفضلة لديهم إعدام المهرطقين بأبشع الصور، مثل التقطيع بالمناشير والدفن في الأرض وهم أحياء[2].

والغريب أن العقوبة في محاكم التفتيش لا تقتصر على المتهم فقط، بل كانت تشمل كل من له علاقة به، فمن اتصل بالمهرطق أو تحدث معه أو أحسن إليه أو أرشده في الطريق أو أي نوع من العلاقات، فكل ذلك يعد سبباً كافياً لثبوت التهمة وإلحاق العقوبة[3].

ومن خلال هذا العرض المختصر ينكشف لك أخي القارئ مقدار الظلم والجور في الخصومة من أولئك الذين يقارنون بين عقوبة الردة في الإسلام وبين ما حصل من محاكم التفتيش، ويصورون للناس بأن تلك العقوبة لا تختلف في شيء من شروطها أو معالمها عما كان يفعله بالبشر أولئك المجرمون، والغريب حقا أن يمارس تلك المقارنة بعض الإسلاميين في مقالاتهم وخطاباتهم، فتجدهم عادة ما يقاربون بين الحالتين.

---

(١) انظر شيئاً من أخبار محاكم التفتيش: محاكم التفتيش، داغي تستاس (٧)، ومحاكم التفتيش، رمسيس عوض (١٩-٢٢٠)، ومختصر تاريخ الكنيسة، اندر ملر (٣٣٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٩٦).

(٢) انظر: محاكم التفتيش، داغي تستاس (٤٩)، ومحاكم التفتيش، رمسيس عوض (٩٥).

(٣) انظر: محاكم التفتيش، رمسيس عوض (٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٩٨).

إن العقل والذوق يقولان إنه مهما كنت مخالفاً لعقوبة الردة فإنه لا يصح لك أن تربط بينها وبين ما كانت تفعله محاكم التفتيش النصرانية، والمنهجية العلمية الصادقة والنزيهة تؤكد ضرورة التفريق الواضح والبين بين الحالتين.

إن تلك المقارنة التي يمارسها البعض بين عقوبة المرتد في الإسلام وبين محاكم التفتيش تشعر بأننا في زمن ضاعت فيه المصداقية العلمية وانتهكت فيه القوانين المنهجية والمعرفية، وأصبح التشويه والخداع هو السبيل الأمثل في الإقناع بالرأي.

وأما المستوى الثالث: فهو الحديث عن المصالح والحكم والغايات التي شرع الإسلام من أجلها العقوبة على الارتداد، وهذا الأمر سيأتي الحديث عنها مفصلاً في الجواب عن سؤال: هل عقوبة الردة تنافي الحرية والعدالة ؟!

وسيأتي في أثناء البحث الكشف بأن العقوبة على الردة في الإسلام ليست لتغيير القناعة ولا لتأسيس الإيمان في قلوب الناس، وإنما شرعت لمصالح اجتماعية ونفسية ودينية متعددة.

❁ ثبوت عقوبة الردة في الإسلام وأدلتها:

المقصود بهذا الموضوع هم بعض الإسلاميين المعاصرين الذين ينكرون وجود هذه العقوبة في الإسلام، وأما المعترضون على هذه العقوبة من غير المسلمين فإنهم غير مقصودين به؛ لأنهم لا يؤمنون بالإسلام في أصله ولا بصحة نصوصه، فكيف يستدل بها عليهم؟! ثم إن الإشكال لديهم ليس منحصراً في عقوبة الردة، وإنما هم يعترضون على أصل صحة الإسلام وعلى ثبوت صدق النبي ﷺ وعلى صحة كل أحكامه، والحديث معهم ومناقشة اعتراضاتهم لها طريقة أخرى ستأتي قريباً.

وإذا رجعنا إلى المخزون الشرعي لدينا فإنا نجد مادة ضخمة تدل على ثبوت عقوبة الردة، وتدل على أنه من الأمور الواضحة الجلية في الشريعة الإسلامية.

ونظراً لكثرة تلك المادة وتنوع دلالاتها فإنه يمكننا أن نقسمها إلى الأنواع التالية:

النوع الأول: النصوص الصريحة الآمرة بعقوبة الارتداد:

١- ومن تلك النصوص: قول النبي ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"[(١)]، وهذا الحديث روي عن ابن عباس من طريقين صحيحين: أحدهما عن عكرمة والآخر عن أنس، وله شواهد كثيرة[(٢)]، وهو حديث مشهور ومتداول بين العلماء، ولم يعرف أن أحداً من أئمة الحديث ونقاده ضعفه أو أنكره، ولا تقل منزلة ثبوته وصحته عن

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٣٠١٧)، وأحمد في المسند، رقم (٢٥٥٢)، والترمذي في جامعه، رقم (١٤٥٨)، وأبو داود في سننه، رقم (٤٣١٥)، والنسائي في سننه، رقم (٤٠٥٩)، كلهم من طريق عكرمة عن علي.

(٢) انظر في بعض طرق الحديث وشواهده: إرواء الغليل، الألباني (٨/ ١٢٤).

الأحاديث الأخرى التي جاءت في عقوبة شارب الخمر وغيرها.

وهذا الحديث ليس مرتبطاً بحادثة معينة، ولم تثبت له قصة في زمن النبي ﷺ تعد سبباً لها، وقد حاول بعض المعاصرين أن يربط بين هذا الحديث وبين حادثة المرتد اليهودي الذي قتله أبو موسى في اليمن؛ ليثبت من خلاله أن عقوبة المرتد خاصة بمن كان يتلاعب بالدين[(١)].

ولكن هذا غير صحيح، وليس هناك دليل يثبت بأن اليهودي اليمني كان يريد التلاعب بالدين وأنه كان يكرر الردة، وليس هناك دليل يثبت أن تلك الحادثة كانت سبباً للحديث أو أنه مرتبط بها.

وهو يدل على وجوب معاقبة المرتد بالقتل؛ لأنه جاء بصيغة الأمر، والأصل في صيغة الأمر الدلالة على الوجوب، وهو يدل أيضاً على أن علة العقوبة ليست هي الخروج على النظام السياسي، ولا وقوع الخيانة للمجتمع المسلم؛ لأنه ربط العقوبة بتبديل الدين، وتبديل الدين له معنى واضح وجلي، وهو الخروج من الإسلام إلى دين آخر، كما توارد على ذلك شراح الحديث.

وقد فهم عدد من الصحابة الحديث على أنه يدل على المعاني السابقة، فعن عكرمة: أن علياً – رضي الله عنه – حرق قوماً، فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم، لأن النبي ﷺ قال: «لا تعذبوا بعذاب الله». ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"[(٢)]، فابن عباس فهم من الحديث أنه أمر بقتل المرتد وأنه متعلق بمن

(١) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١١٩).
(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٣٠١٧).

خرج من الإسلام.

وروى الترمذي وغيره أنه لما بلغ علياً رضي الله عنه قولُ ابن عباس قال: "صدق ابن عباس"[1].

وروى الإمام أحمد في قصة اليهودي المرتد حين أقام عليه معاذ وأبو موسى الأشعري الحد في اليمن أن معاذاً قال: "قضى الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه أو قال: من بدل دينه فاقتلوه"[2].

فتوافق أربعة من الصحابة: علي وابن عباس ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري على أن قوله: "من بدل دينه فاقتلوه" يقصد به من خرج من دين الإسلام، وعلى أنه يدل على وجوب إنزال العقوبة به.

وقد تتالى كبار الأئمة والعلماء على تفسير الحديث بمثل تفسير الصحابة، فنقل القرطبي عن الإمام مالك أنه قال: "معنى الحديث من خرج من الإسلام إلى الكفر، وأما من خرج من كفر إلى كفر فلم يعن بهذا الحديث"[3]، وقال الشافعي: "ومعنى من بدل قتل، معنى يدل على أن من بدل دينه دين الحق وهو الإسلام لا من بدل غير الإسلام؛ وذلك أن من خرج من غير دين الإسلام إلى غيره من الأديان فإنما خرج من

---

(١) أخرجه: الترمذي، رقم (١٤٥٨)، وصححه الألباني، وفي رواية أخرى أن علياً قال " ويح ابن عباس "، وقد ذكر بعض العلماء أن هذه المقالة تحتمل أحد معنيين: الأول: الإنكار وعدم الرضا، والثاني: التعجب والمدح، والاحتمال الثاني هو الأصواب، لموافقته للمقولة الأخرى "صدق ابن عباس". انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٢/ ٢٧٢)، وتحفة الأحوذي، المباركفوري (٥/ ٢٠).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند (٢٢٠٦٨)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ١٢٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٤٢٩).

باطل إلى باطل، ولا يقتل على الخروج من الباطل، إنما يقتل على الخروج من الحق"[1]، فهـذا النـص يؤكد على أن المراد بالمرتد الـذي يقام عليه الحد هو مـن انتقل من الدين الحق إلى الدين الباطل.

وقال الإمام أحمد في سياق تفسيره للحديث:" التبديل الإقامة على الشرك، فأما من تاب فلا يكون تبديلاً، أرجو"[2].

وهـذا يؤكد على أن دلالة الحديث على ذلك ليسـت من إنتاج بعض المتأخرين من الفقهاء أو بعض الجهلة! كما يريد أن يصور بعض المعاصرين، وإنما هي فهم أعلم الناس بمراد الرسول، وهم الصحابة ومن تبعهم من كبار العلماء.

وقد حاول بعض المعاصرين أن يقدح في حجية هذا الحديث، فانتهى إلى الحكم عليه بالضعف، اعتماداً منه على علتين، وهما:

العلـة الأولى: ضعف عكرمة مولى ابن عباس، بحجـة أنه تكلم فيه عدد الأئمة وضعفوه، ووصفوه بالكذب[3].

والاعتماد في تضعيف الحديث على هذه العلة غير صحيح، فلا شك أن عكرمة تكلـم فيه عدد من العلماء، وجاءت في حقه عبارات قاسـية، ولكن الاعتماد على مجرد

(١) الأم (١/ ١٥٧)، وهذا يدل على عدم دقة ما نسبه بعض العلماء إلى الإمام الشافعي من أنه حكم على كل من خرج من دينه ولو كان غير الإسلام إلى دين آخر بالقتل. انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٣/ ٤٢٩).

(٢) مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، رقم (٩٤٨) وأحكام أهل الملل والردة، الخلال، رقم (١١٩٨).

(٣) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١٢٧)، ونقل كلام عدد من الأئمة في عكرمة.

ظواهر تلك الأحكام ليس مبرراً كافياً في ترك حديثه وتضعيفه كما هو مقرر عن علماء الحديث؛ لأنه في المقابل وثقه عدد غير قليل من كبار أئمة الحديث ونقاده، ومن أجلهم الإمام البخاري، وقال ابن مندة:" وأما عكرمة فقد عدله أمة من نبلاء التابعين فمن بعدهم"[1].

وهذا يعني أنه لا بد من البحث في أدلة كل موقف وبيان حجته، وأما الاعتماد على مجرد وجود القدح في راوٍ من الرواة في رد روايته أو التشكيك فيها، فهو أمر غير مقبول لدى علماء الحديث وغير جار على طريقتهم، فكم من راوٍ تُكلم فيه، ومن خلال الأدلة والحجج نكتشف بأنه ثقة حافظ لا قدح فيه.

ثم إن كثيراً من علماء الحديث ونقاده تتبعوا ما جاء في اتهام عكرمة وبينوا بأن بعضه غير ثابت في نفسه، وبعضه له محامل أخرى ليست راجعة إلى ضبطه وإتقانه[2]، ولهذا قال الذهبي عنه:" تكلم فيه لرأيه لا لحفظه، فاتهم برأي الخوارج"[3].

ثم على فرض أن عكرمة ضعيف في حديثه، فإن الحديث جاء من طرق أخرى غير طريق عكرمة، فقد جاء من طريق أنس عن ابن عباس[4].

العلة الثانية: الاضطراب، فقد حاول طه جابر العلواني أن يثبت ضعف

---

(١) سير أعلام النبلاء الذهبي (٥/ ٣٥).

(٢) انظر: هدي الساري مقدمة فتح الباري، ابن حجر (٥٦٨-٥٧٤)، وقد أطال جداً في مناقشة حال عكرمة، وانتهى بعد دراسة مطولة إلى صحة روايته، وصحة موقف البخاري منه.

(٣) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٣/ ٩٣).

(٤) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٢٩٦٦)، والنسائي في السنن، رقم (٤٠٦٤)، وهو إسناد صحيح.

الحديث بحجة أن القصة التي جاءت مضطربة متناقضة في تفاصيلها[1].

والاعتماد على هذه العلة في تضعيف الحديث غير صحيح؛ لأن الاضطراب القادح في الصحة ليس هو مجرد الاختلاف في التفاصيل، وإنما هو الاختلاف التي يوجب التناقض ويستحيل معه الجمع والاتساق بين الروايات الصحيحة للحديث، وهذا الشرط غير متوفر في الاختلاف الحاصل في حديث عكرمة، فإن ما صح من رواياته يمكن الجمع بينها، فقد جاء في بعضها أنه حرق قوماً، وفي بعضها أنه أتي بزنادقة فأحرقهم، وفي بعضها أنه أحرق أناساً ارتدوا عن الإسلام، وفي بعضها أنه أتي بأناس من الزط[2] يعبدون وثناً فأحرقهم، وهذه الاختلافات لا تمثل التناقض الذي يحقق الاضطراب في الحديث؛ لأنه يمكن الجمع بينهما بأن من قتلهم علي كانوا قد دخلوا في الإسلام ثم خرجوا منه، ووصفهم بعض الرواة بالزندقة نتيجة لطبيعة الدين الذي ارتدوا إليه ووصفهم آخرون بجنسهم، فغاية ما في الأمر أن بعض طرق الحديث تذكر شيئاً من تفاصيل القصة مما لا يذكر في غيرها.

ثم إنا لو سلمنا بأن تلك التعارضات حقيقية فإن غاية ما تدل عليه بطلان القصة، ولكن هذا لا يدل على بطلان الحديث، لأن الحديث مستقل عنها، وإنما جاء في سياق الحادثة فقط، وهي ليست سبباً له، ومما يدل على استقلال الحديث عن القصة: أن عدداً من المحدثين رووا الحديث مجرداً من دون ذكر للقصة.

---

(١) انظر: لا إكراه في الدين (١٢٩-١٣٢).

(٢) هم جنس من السودان والهنود. انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/ ٣٠٢).

٢- ومما يدل على ثبوت عقوبة الردة: قوله ﷺ:" لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة"(١)، وقد جاءت روايات صحيحة تفسر قوله: " المارق من الدين التارك للجماعة " وتدل على أن المراد به المرتد الخارج من الدين، وليس هو المحارب للمسلمين، وقد جمع تلك الروايات الصحيحة واعتمدها في فهم الحديث كثير من شراح الحديث، ومنهم: ابن حجر حيث يقول:" والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، أي: فارقهم أو تركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعاً، وهو كقوله قبل ذلك: مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، فإنها صفة مفسرة لقوله مسلم وليست قيداً فيه؛ إذ لا يكون مسلما إلا بذلك، ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان "أو يكفر بعد إسلامه"، أخرجه النسائي بسند صحيح، وفي لفظ له صحيح أيضاً "ارتد بعد إسلامه"، وله من طريق عمرو بن غالب عن عائشة "أو كفر بعد ما أسلم"، وفي حديث ابن عباس عند النسائي "مرتد بعد إيمان""(٢).

وهذه الروايات تؤكد معنى الحديث على مشروعية عقوبة المرتد التارك لدينه ولو لم يكن منه خروج سياسي أو خيانة للمتجمع المسلم.

وحديث عثمان من أقوى الأدلة الدالة على أن مجرد الخروج من الدين داخل في حديث ابن مسعود؛ لأنه ذكر حديثه في معرض من خرج عليه وأراد قتله، فأراد أن

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٦٨٧٨)، ومسلم، رقم (١٦٧٦)، وغيرهما.
(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢/ ٢٠١).

يستدل عليهم بأنه لم يقع منه ما يوجب القتل، وعثمان لم تقع منه محاربة أو خروج عن المسلمين، وقد فسر شيئاً من معنى الردة المرادة في الحديث وأنها الكفر بعد الإسلام، وكان ذلك في محضر عدد من الصحابة، فلم ينكر أحد عليه، فدل على أن قول النبي ﷺ " التارك لدينه المفارق للجماعة "، وقوله:" أو يكفر بعد إسلام" يشمل من لم يحصل منه إلا الردة والخروج عن الدين بالضرورة.

ولكن علماء الحديث اختلفوا في تحديد الدائرة التي يشملها حديث ابن مسعود، فمنهم من قصر العقوبة على المرتد فقط، وجعل وصف التارك لدينه مجرد وصف كاشف، ومنهم من وسع الدائرة فجعل الحديث شاملاً للمرتد ولكل من خرج عن جماعة المسلمين وإن لم يكن مرتداً، كالخوارج وأهل البدع وأهل البغي والمحاربين[1]، ولكن من قال بالقول الثاني لم يقل قط بأن الحديث لا يشمل المرتد كما يصور ذلك بعض المعاصرين، وغاية ما فعل أنه وسع دائرة الحديث لتشمل المرتد وغيره.

ولا بد من التنبيه إلى أن روايات حديث عائشة جاءت مختلفة ومتنوعة في دلالاتها، ومن ذلك ما جاء عند النسائي:" لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال: زان محصن يرجم، أو رجل قتل رجلاً متعمداً فيقتل، أو رجل يخرج من الإسلام يحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض"[2].

فهذه الرواية يدل ظاهرها على أن الحديث متعلق بالمحاربة، ولهذا جاءت

(١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر (١٢/ ٢٤٣)، المفهم لما أشكل من مختصر صحيح مسلم، القرطبي (٥/ ٤٠)، وتحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، المباركفوري (٤/ ٧٥٣).

(٢) أخرجه: النسائي في سننه، رقم (٤٠٤٨)، وصححه الألباني.

العقوبة فيه بعقوبة المحاربين التي جاء ذكرها في القرآن.

وقد اختلفت مواقف العلماء في التوفيق بين حديث عائشة وبين حديث ابن مسعود، ويمكن أن نجمل مواقفهم في ثلاثة مواقف، وهي:

الموقف الأول: ما أشار إليه ابن تيمية، فإنه بناءً على بعض روايات حديث عائشة أشار إلى (احتمال) أن يكون المراد بحديث ابن مسعود المحارب القاطع للطريق، ولا يراد به المرتد الخارج عن الدين، وبرر وجود ذلك الاحتمال بأمرين: الأول: رواية حديث عائشة السابقة، والثاني: أن النبي ﷺ استثنى الثلاثة من المسلم، والمرتد ليس مسلماً فلا حاجة من استثنائه، ثم ختم تحليله بقوله:" فهذا وجه يحتمله الحديث، وهو -والله أعلم- مقصود الحديث"[1].

ولكن ابن تيمية له تقرير آخر مخالف لما قرره هنا؛ لأنه استدل به على قتل المرتد في مواطن أخرى من كتبه[2]، وهذا يدل على أنه يرى أن حديث ابن مسعود له معنى آخر غير ما ذكره هنا.

ومع ذلك فما ذكره من احتمال في حديث ابن مسعود غير صحيح؛ لأن استثناء التارك لدينه من المسلم كان باعتبار حاله قبل الردة، وهو أسلوب صحيح في اللغة، ويكون المعنى: إن المسلم يحل دمه إذا ترك دينه وخرج منه[3].

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/ ٥٩٢-٥٩٣).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٤٨٢) و (١٨/ ٢٧٤).
(٣) انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٢٣١).

وأما رواية حديث عائشة، فإنها بلا شك رواية مشكلة، ولكن لا يصح لنا أن نبادر إلى قبولها ونجعلها الرواية الحاكمة على كل ما عداها، ونترك الروايات الصحيحة الأخرى، التي جاءت صريحة في أن المراد بالحديث الكفر بعد الإيمان أو الردة بعد الإسلام، فهي أيضاً روايات صحيحة لا بد من اعتبارها، ولا تقل صحة وثبوتاً عن رواية حديث عائشة.

الموقف الثاني: تقديم حديث ابن مسعود، فقد أومأ ابن رجب إلى أن المقدم هو حديث ابن مسعود؛ لأنه أصح وأثبت، وألفاظه منضبطة بخلاف حديث عائشة، فقد روي موقوفاً ومرفوعاً وألفاظه لم تنضبط[1].

الموقف الثالث: جعلهما حديثين منفصلين، فذهب عدد من العلماء إلى أن رواية عائشة رضي الله عنها حديث خاص مستقل يدل على حكم خاص، وهذا ما يدل عليه صنيع البيهقي حيث جعل حديث عائشة تحت "باب قطاع الطريق"[2]، وجعل حديث ابن مسعود تحت باب "قتل من ارتد عن الإسلام"[3]، ونص الصنعاني والشوكاني على أن هذا الحديث متعلق بالمحاربين وليس له علاقة بالمرتدين، فهو حديث خاص في حكم خاص[4].

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم (٢٣٣).
(٢) سنن البيهقي (٨/ ٢٨٣).
(٣) سنن البيهقي (٨/ ١٩٤).
(٤) انظر: سبل السلام، الصنعاني (٣/ ٤٣٨)، ونيل الأوطار، الشوكاني (٤/ ٥١١).

وهذا الموقف هو الأقرب، وبناء عليه فلا يكون الحديث مشكلاً على حديث ابن مسعود أصلاً؛ لأنه يتعلق بمسألة أخرى مختلفة عن حكم المرتد.

٣- ومما يمكن أن يستدل به على عقوبة المرتد: قوله ﷺ لمعاذ حين أرسله إلى اليمن: "أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد وإلاّ فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلاّ فاضرب عنقها"(١).

وهذا الحديث صريح في الأمر بقتل المرتد، ولم يعلق قتله على أي وصف آخر غير حصول الردة والخروج من الإسلام.

الاعتراض على دلالة السنة على عقوبة المرتد:

وقد حاول بعض المعاصرين أن يشكك في حجية السنة على إثبات عقوبة المرتد، فأكد بأن ما جاء فيها يعد من الأحاديث الآحاد، و"كثير من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحدث الآحاد"(٢).

وهذا الاعتراض غير صحيح، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: إذا سلمنا بأن قضية العمل بخبر الواحد ليست من القضايا الإجماعية، وأنها مما وقع في الخلاف، فإنه ليس صحيحاً أن أكثر العلماء ذهب إلى أن الحدود لا تثبت بالآحاد، بل الأمر على نقيض ذلك، ولم ينقل عدم الأخذ بها إلا عن أفراد قليلين جداً، وقد قال الآمدي: "اتفقت الشافعية والحنابلة وأبو يوسف

---

(١) أخرجه: الطبراني في المعجم الكبير (٢٠/ ٥٣)، وحسن إسناده ابن حجر في الفتح (١٢/ ٢٧٢).

(٢) العقيدة والشريعة، محمد شلتوت (٢٨١)، وانظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١١٨).

وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة، وأكثر الناس على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد، وفي كل ما يسقط بالشبهة، خلافاً لأبي عبد الله البصري والكرخي"[1]، ويقول الزركشي:" ولا يضر كونه في الحدود والكفارات عند الجمهور، ومنهم أبو يوسف وأبو بكر الرازي من الحنفية، واختاره الجصاص"[2].

ويؤكد ذلك أنا إذا رجعنا إلى قضية عقوبة المرتد بخصوصها نجد تواردا كبيراً مَن العلماء من سائر المذاهب والاتجاهات على الاستدلال بالسنة في إثباتها، ولم أقف على قول عالم أنكر الاستدلال بالسنة صراحة على إثبات عقوبة المرتد، بل إن أئمة المذهب الحنفي- وهم عادة ما ينسب إلى بعضهم ذلك القول- اعتمدوا على السنة في إثباتهم لقتل المرتد.

ومن ذلك ما ذكره محمد بن الحسن أنه قال لأبي حنيفة:" أرأيت الرجل المسلم إذا ارتد عن الإسلام؛ كيف الحكم فيه؟ قال: يعرض عليه الإسلام؛ فإن أسلم وإلا قتل مكانه؛ إلا أن يطلب أن يؤجَّل؛ فتؤجله ثلاثة أيام. قلت: فهل بلغك في هذا أثر؟ قال: نعم؛ بلغنا عن النبي ﷺ في قتل المرتد نحو من هذا وبلغنا عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل نحو من هذا وهذا الحكم والسنة"[3]، وقال السرخسي:" والأصل في وجوب قتل المرتدين: قوله تعالى: ﴿أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] قيل الآية في المرتدين، وقال ﷺ:"من بدل دينه فاقتلوه"، وقتل المرتد على

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١١٧).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٣٤٨)، وانظر: فواتح الرحموت، ابن عبدالشكور (٢/ ١٣٦)، وشرح الجلال على جمع الجوامع (٢/ ١٢٣)، وخبر الواحد وحجيته، أحمد الشنقيطي (٢٦٤).

(٣) السير الصغير (١٩٧).

ردته مروي عن علي وابن مسعود ومعاذ وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم"[1].

الأمر الثاني: أنه لا يكفي في إثبات صحة قول ما ولا في إثبات وجاهته مجرد أن يقول به عالم من العلماء، وإنما لا بد في ذلك من موافقة النصوص الشرعية المعتمدة، وقد تواتر عن النبي ﷺ أنه كان يرسل أفراد الصحابة إلى أطراف البلاد ليعلموا الناس الدين، وليوقفوهم على أحكامه، وليقيموا فيهم حدوده وشعائره، وتواتر أيضاً عن الصحابة بأنهم كانوا يعتمدون على الأخبار التي ينقلها أفراد الصحابة في الحدود والكفارات والأنصبة وغيرها[2].

ثم إن الحدود يجوز أن تثبت بشهادة الشهود، وهي لا تؤدي إلى اليقين في كل أحوالها[3].

الأمر الثالث: وفضلاً عن كل ما سبق فإنه لا يسلم بأن عقوبة المرتد لم تثبت إلا بخبر الآحاد، بل إن مجموع ما جاء فيها من النصوص يجعلها داخلة ضمن المتواتر المعنوي، في تأكيد هذا المعنى يقول الشيخ أحمد شاكر في رده على محمود شلتوت: " الأمر بقتل المرتد عن الإسلام لم يثبت بما يسميه المؤلف العلامة حديث الآحاد، وإنما هو شيء ثابت بالسنة المتواترة، معلوم من الدين بالضرورة، لم يختلف فيه العلماء، أعني لم يختلفوا في أن المرتد يقتل، أعني أنهم لم يختلفوا فيما يسميه الناس في اصطلاحهم اليوم "المبدأ" وإن اختلفوا في بعض التفصيل، تبعاً لاختلاف النظر في التطبيق؛ تطبيق

---

(١) المبسوط (١٠/ ١٦٧).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٤/ ٢٥٩)، والحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الألباني (٥٣)، وخبر الواحد وحجيته، أحمد الشنقيطي (٢١٩-٢٥٢).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٢/ ١١٧).

المبدأ على الفروع، وتطبيقه على الحوادث "[1].

النوع الثاني: تطبيق النبي ﷺ العملي لعقوبة المرتد، وأصرح حديث جاء في الردة المجردة حديث البراء بن عازب قال:" لقيت خالي ومعه الراية فقلت أين تريد قال أرسلني رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده أن أضرب عنقه أو أقتله"[2].

وجاء في رواية أخرى أن النبي ﷺ أمر بأخذ ماله، حيث قال:" بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده أن أضرب عنقه أو أقتله وآخذ ماله"[3].

وقد اختلف العلماء في تحديد المراد من هذا الحديث، فذهب بعضهم إلى أن الحديث يدل على أن عقوبة من وقع على محارمه القتل، ولا يلزم أن يكون كافراً، ولكن يشكل على هذا القول أن النبي ﷺ أمر بأخذ ماله ووضعه في بيت مال المسلمين، وهذا لا يكون في حق المسلم، وإنما في حق الكافر.

---

(١) مجلة الكتاب (٣/ ٢٩٩-٣٠٢)، نقلًا عن: نظرات شرعية في فكر منحرف، سلمان الخراشي (١/ ٩٩٨-٩٩٩)، وانظر: تأكيداً لهذا المعنى: جريمة الردة وعقوبة المرتد، يوسف القرضاوي (٥٣).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٨٦٠٢)، والنسائي في سننه، رقم (٣٣٣١)، والترمذي في جامعه، رقم (١٣٦٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ١٤٨)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٤١١٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٩١)، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٢٩٤٧٠)، وغيرهم كثير، وانظر: تخريجاً مطولاً له في: إرواء الغليل، الألباني (٨/ ١٨-٢٢)، وهذه الحديث تعددت طرقه وتنوعت كثيراً، ووقع في بعضها اضطراب وتداخل، ولكن مع ذلك صححه عدد من العلماء، منهم: ابن حبان والحاكم وابن حزم في المحلى (١١/ ٢٥٢)، وقال ابن القيم في حاشيته على مختصر أبي داود بعد أن جمع أسانيده:" وهذا كله يدل على أن الحديث محفوظ ولا يوجب هذا تركه بوجه... والحديث له طرق حسان يؤيد بعضها بعضاً"، ثم ذكر تلك الطرق، وممن صححه من المعاصرين: الألباني كما في إرواء الغليل وغيره.

(٣) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٨٥٨٠)، وابن ماجة في السنن، رقم(٢٥٩٨)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ١٨).

ولأجل هذا ذهب عدد كبير من العلماء إلى أن ذلك الرجل لم يعد مسلماً، وأنه كان مستحلاً للحرام، ولهذا عامله النبي ﷺ معاملة المرتد عن دينه، وجعلوا ذلك الحديث من الأدلة الدالة على وجوب قتل المرتد، وممن ذهب إلى هذا: الطحاوي حيث يقول:" فلما لم يأمر النبي ﷺ الرسول بالرجم، وإنما أمره بالقتل، ثبت بذلك أن ذلك القتل ليس بحد للزنى، ولكنه لمعنى خلاف ذلك، وهو أن ذلك المتزوج فعل ما فعل من ذلك على الاستحلال، كما كانوا يفعلون في الجاهلية، فصار بذلك مرتداً، فأمر رسول الله ﷺ أن يفعل به ما يفعل بالمرتد، وهكذا كان أبو حنيفة وسفيان رحمهما الله يقولان في هذا المتزوج، إذا كان أتى في ذلك على الاستحلال، أنه يقتل... وفي ذلك الحديث أن رسول الله ﷺ عقد لأبي بردة الراية، ولم تكن الرايات تعقد إلا لمن أمر بالمحاربة، والمبعوث على إقامة حد الزنى غير مأمور بالمحاربة"[1].

وممن حمل الحديث على المرتد: ابن جرير الطبري، حيث يقول معلقاً عليه:"فكان فعله ذلك من أدل الدليل على تكذيبه رسول الله ﷺ فيما أتاه به عن الله تعالى ذكره وجحوده آية محكمة في تنزيله.

فكان بذلك من فعله كذلك عن الإسلام إن كان قد كان للإسلام مظهراً مرتداً، أو إن كان من الكفار الذين لهم عهد كان بذلك من فعله وإظهاره ما ليس له إظهاره في أرض الإسلام للعهد ناقضاً، وكان بذلك من فعله حكمه القتل وضرب العنق؛ فلذلك أمر رسول الله ﷺ بقتله وضرب عنقه إن شاء الله؛ لأن ذلك كان سنته

---

(١) شرح معاني الآثار (٣/ ١٤٩).

في المرتد عن الإسلام والناقض عهده من أهل العهد"[1].

وفي سياق بحثه في الحديث علق البيقهي قائلاً:" قال أصحابنا - يعني الشافعية -ضرب الرقبة وتخميس المال لا يكون إلا على المرتد، فكأنه استحله مع علمه بتحريمه"[2].

وفي بيان مدلوله يقول ابن تيمية:"فإن تخميس المال دل على أنه كان كافراً لا فاسقاً، وكفره بأنه لم يحرم ما حرم الله ورسوله"[3].

وقال ابن كثير معلقاً على قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[النساء:٢٢]:" فمن تعاطاه بعد هذا فقد ارتد عن دينه، فيقتل، ويصير ماله فيئاً لبيت المال"[4]، ثم ساق الحديث.

وقال ابن حجر بعد ذكره للحديث:" وحمله الجمهور على من استحل ذلك بعد العلم بتحريمه، بقرينة الأمر بأخذ ماله وقسمته"[5].

وأما الشوكاني فقد أكد على أن حديث البراء لابد أن يحمل:" على أن ذلك الرجل الذي أمر ﷺ بقتله عالم بالتحريم، وفعله مستحلاً، وذلك من موجبات الكفر،

(١) تهذيب الآثار مسند ابن عباس (١/ ٥٧٣).
(٢) سنن البيهقي (٨/ ٣٦١).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٩١).
(٤) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٢٤٦).
(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢/ ١١٨).

والمرتد يقتل"[1].

النوع الثالث: إجماع الصحابة على عقوبة المرتد، ومن الملفت للنظر أن عقوبة المرتد من أكثر العقوبات التي طبقها الصحابة في زمنهم، وأخبار ذلك التطبيق ومشاهده من أكثر الأمور انتشاراً بينهم، وقد تنوعت الحوادث التي أقاموا فيها تلك العقوبة وتعددت أزمانها وأحوالها، ولم يعرف عن أحد من الصحابة أنه أنكرها أو خالفها.

والروايات المنقولة عنهم في كتب الحديث والآثار كثيرة جداً، وهي مختلفة في درجة ثبوتها، ومنها ما هو ضعيف لا يثبت ومنها ما هو صحيح ثابت، ولا بد من نقل بعض الصحيح مما روي عنهم بألفاظه؛ لأن ذلك أبلغ في الدلالة، وأقوى في الكشف عن حقيقة موقفهم، وسنقتصر هنا على أبرز الشواهد، ومنها:

الشاهد الأول: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قتال المرتدين في زمن أبي بكر رضي الله عنه، ومن المعلوم أن من شملهم اسم الردة في عهد أبي بكر كانوا صنفين: صنف ترك الدين وانخلع منه بالكلية ورجع إلى عبادة الأوثان، أو اتبع المتنبئين، وصنف بقي على الدين، ولكنه أنكر الزكاة أو مانع من دفعها إلى أبي بكر.

أما الصنف الأول فلم يقع بين الصحابة خلاف في كفرهم ووجوب قتالهم لأجل ما وقع منهم من ترك الدين، ولم يكن لدى أي أحد منهم إشكال في ذلك، وأما الحوار الذي وقع بين أبي بكر وعمر، فإنما كان في الصنف الثاني فقط، وهناك أدلة عدة تدل على ذلك.

---

(١) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (٤/ ٦٧٠).

وقد تتالت مقولات العلماء في تأكيد هذا المعنى، وفي بيانه يقول القاضي عياض بعد أن ذكر أن المرتدين كانوا ثلاثة أصناف:" فرأى أبو بكر والصحابة - رضي الله عنهم - قتال جميعهم، الصنفان الأولان لكفرهم، والثالث لامتناعه بزكاته"[1].

ويقول الخطابي حين ذكر بعض أصناف المرتدين، وهم من أقر بالزكاة ولكن امتنع عن دفعها لأبي بكر:" في أمر هؤلاء عرض الخلاف، ووقعت الشبهة لعمر رضي الله عنه، فراجع أبا بكر رضي الله عنه، وناظره، واحتج عليه بقول النبي ﷺ:" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقول: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله "[2].

وقال في من ارتد عن الإسلام:"وهؤلاء سماهم الصحابة كفاراً، ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم، وساعده على ذلك أكثر الصحابة، واستولد علي ابن أبي طالب جارية من سبي بني حنيفة، فولدت له محمد بن علي، الذي يدعى ابن الحنيفية، ثم لم ينقضي عصر الصحابة حتى أجمعوا على أن المرتد لا يسبى"[3]، وما أشار إليه الخطابي في قوله:"وساعده أكثر الصحابة" لا يقصد في الحكم بالكفر والقتال، وإنما في الموقف من السبي، وهذا ما يدل عليه آخر كلامه.

وقد نقل البغوي كلام الخطابي السابق، وفيه إضافة مهمة لا توجد في الأصل، وهي توضح مقصوده بجلاء،حيث يقول عن الصنف الذي ترك الإسلام وارتد عنه:" ولم يشك عمر رضي الله عنه في قتل هؤلاء، ولم يعترض على أبي بكر في أمرهم،

(١) إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم (١/ ١٨١).
(٢) معالم السنن، الخطابي (٢/ ١٦٥).
(٣) معالم السنن (٢/ ١٦٦).

بل اتفقت الصحابة على قتالهم وقتلهم، ورأى أبو بكر سبي ذراريهم ونسائهم، وساعده على ذلك أكثر الصحابة"(١).

ويقول ابن عبدالبر معلقاً على حديث أبي هريرة: "قوله: " وكفر من كفر من العرب" لم يخرج على كلام عمر؛ لأن كلام عمر إنما خرج على من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ومنع الزكاة وتأولوا قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة ١٠٣]، فقالوا: المأمور بهذا رسول الله لا غيره"(٢)، فابن عبدالبر هنا يبين أن عمر إنما كان يناظر أبا بكر في صنف محدد من المرتدين.

ويقول الماوردي: " فأما أبو بكر رضي الله عنه فإنه قاتل طائفتين: طائفة ارتدت عن الإسلام مع مسيلمة وطليحة والعنسي، فلم يختلف عليه من الصحابة في قتالهم أحد"(٣).

ويقول ابن تيمية مؤكداً التقريرات السابقة: " ومعلوم أن مسيلمة الكذاب كان أقل ضرراً على المسلمين من هذا- أحد ملوك التتار- وادعى أنه شريك محمد في الرسالة، وبهذا استحل الصحابة قتاله وقتال أصحابه المرتدين"(٤)، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول: " أمر مسيلمة الكذاب وادعاؤه النبوة واتباع بني حنيفة له باليمامة وقتال

(١) شرح السنة (٥/ ٤٩٠).
(٢) الاستذكار، ابن عبدالبر (٣/ ٢١٤).
(٣) الحاوي، الماوردي (١٣/ ١٠١).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٢٢).

الصديق لهم على ذلك أمر متواتر مشهور قد علمه الخاص والعام"[1]، بل إنه ينقل الإجماع فيقول:" لم نعلم أحداً أنكر قتال أهل اليمامة وأن مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وأنهم قاتلوه على ذلك"[2]، يعني على ردته وبسببها.

وفي سياق حديثه عن فضائل أبي بكر يقول:" من أعظم فضائل أبي بكر عند الأمة أولهم وآخرهم أنه قاتل المرتدين، وأعظم الناس ردة كان بنو حنيفة، ولم يكن قتاله لهم على منع الزكاة، بل قاتلهم على أنهم آمنوا بمسيلمة الكذاب"[3].

وقد دلت القرائن والشواهد على أن قتال الصحابة للمرتدين إنما كان لأجل ردتهم وكفرهم - إما بكل الدين أو ببعضه - لا لأجل غرض سياسي محض ولا اقتصادي محض، ولا لأجل كونهم خرجوا عن الدولة فقط، ومن تلك الدلائل:

الدلالة الأولى: قول أبي بكر للصحابة:"والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة"، واستدلاله بقول الله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ۗ وَنُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[التوبة:١١]، وهذا يدل على أن البعد الذي كان له التأثير الحقيقي في قتال الصحابة للمرتدين هو البعد الديني وليس البعد السياسي، ولو كان غير ذلك، لقال: والله لأقاتلن من حاربنا أو من خرج على دولة الإسلام.

---

(١) مناهج السنة النبوية (٤/ ٤٩٢)، وانظر: المرجع نفسه (٤/ ٤٩٤)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٦/ ٤٧٥).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٤٩٢).

(٣) منهاج السنة النبوية (٨/ ٣٢٤).

ثم إن أبا بكر ربط حكم الزكاة بحكم الصلاة، وهذا يدل على أن الصحابة مجموعون على أنهم لو تركوا الصلاة لاستحقوا المحاربة والقتال، والصلاة ليس فيها بعد اقتصادي أو سياسي.

الدلالة الثانية: كتابات أبي بكر للمرتدين، فحين وقعت حادثة الردة قام أبو بكر بكتابة كتاب عام أمر أن يقرأ على كل المرتدين، وجاء فيه: "من أبي بكر خليفة رسول الله، إلى من بلغ كتابي هذا من عامة وخاصة، أقام على إسلامه أو رجعه عنه... وقد بلغني رجوع من رجع منكم عن دينه بعد أن أقر بالإسلام وعمل به... وإني بعثت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته أن لا يقاتل أحداً منكم حتى يدعوه إلى داعية الله... وألا يقبل من أحد إلا الإسلام "[1]، وكذلك جاء نص مقارب للسابق في كتاب أبي بكر لبني أسد[2].

وجاء في كتاب أبي بكر لخالد حين أمره بالمسير إلى مسيلمة الكذاب: "فإذا قدمت عليهم فلا تبدأهم بقتال حتى تدعوهم إلى داعية الإسلام، واحرص على صلاحهم... واعلم أنك تقاتل كفاراً بالله..."[3].

---

(١) تاريخ الطبري (٢/ ١٤١)، والبداية والنهاية، ابن كثير (٦/ ٣٤٨)، ومجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله (٣٤٠).

(٢) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي (٣٤٧).

(٣) الردة، الواقدي (٧١)، وانظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (٣٤٩).

وهذه الكتابات كلها تدل على أن السبب الموجب لقتال الصحابة للمرتدين هو كونهم كفروا بالله وانخلعوا من دين الإسلام، ولو كان موجب قتالهم هو السبب السياسي، لقال فادعهم إلى الرجوع إلى سياج الدولة والخضوع لحكم القانون.

الدلالة الثالثة: عهد أبي بكر لأمراء الأجناد ووصاياه لهم، فحين خرجت الأجناد من المدينة كتب أبو بكر لهم عهداً جاء فيه:" هذا عهد أبي بكر خليفة رسول الله لفلان حين بعثه فيمن بعثه لقتال من رجع عن الإسلام "[1].

ولو كان قتالهم للسبب السياسي لقال: حين بعثه فيمن بعثه لقتال من خرج على الدولة وخالف القانون.

الدلالة الرابعة: موقف الصحابة من قتلى حرب المرتدين، فإن أبا بكر حكم عليهم بالنار، فعن طارق بن شهاب، قال: "قدم وفد بزاخة، من أسد وغطفان، على أبي بكر، يسألونه الصلح، فخيرهم أبو بكر بين الحرب المجلية والسلم المخزية، فقالوا له: هذه الحرب المجلية قد عرفناها، فما السلم المخزية؟ فقال: أن تنزع منكم الحلقة والكراع وتتركوا أقواماً تتبعون أذناب الإبل، حتى يرى اللهُ خليفةَ نبيه والمهاجرين أمراً يعذرونكم به، ونغنم ما أصبنا منكم، وتردوا إلينا ما أصبتم منا، وتَدُوا قتلانا، وتكون قتلاكم في النار"[2].

---

(١) تاريخ الطبري (٢/ ١٤٢)، وانظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (٣٤٤).

(٢) أخرجه: أبو عبيد، القاسم ابن سلام في الأموال (٢٥٤)، وابن زنجويه في الأموال من طريق أبي عبيد (٧٤٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣٣٤٠٠)، وسعيد بن منصور في السنن (٢/ ٣١٦)، وإسناده صحيح.

ووجه الدلالة من هذه الحادثة هو أن أبا بكر أراد أن يلزم من حاربهم وقاتلهم وقتلهم من المرتدين بما يوجبه ارتدادهم عن الدين، فذكر لهم حكم قتالهم ومصيرهم، وهذا بيان من أبي بكر لباقي الأحكام المرتبة على ردتهم، وهو يدل على أن البعد الذي كان وراء قتالهم وقتلهم هو البعد الديني المتمثل في خروجهم من الدين.

فهذه الشواهد تدل على أن قتال الصحابة للمرتدين إنما كان لأجل البعد الديني، وهو الارتداد عن الإسلام والانخلاع منه، أو الارتداد على أصل من أصوله، وهذا لا يمنع أن يكون لحرب المرتدين أهداف أخرى سياسية واقتصادية، ولكنها تبقى أهدافاً تابعة وليست أولية.

ولكن أشار بعض العلماء - كالخطابي وابن حجر وغيرهما - إلى أن قتال أبي بكر لمانعي الزكاة - وهم صنف من المرتدين - كان لأجل البغي، فاستثمر بعض المعاصرين هذه الإشارة فجعل علة قتال الصحابة لكل أصناف المرتدين هي البغي والخروج عن نظام الدولة، وهذا تعميم خاطئ؛ لكون الخطابي وغيره يتحدث عن صنف من المرتدين وليس كل أصنافهم، ولكونه مخالفاً لكلام العلماء ومنهم الخطابي، حين أكدوا على أن علة قتال الصحابة للصنف الأول من المرتدين هي الردة والكفر.

الشاهد الثاني: عن محمد بن عبد الرحمن، عن أبيه، قال: "لما قدم على عمر فتح تستر -وتستر من أرض البصرة - سألهم: هل من مغربة؟! قالوا: رجل من المسلمين لحق بالمشركين فأخذناه، قال: ما صنعتم به ؟ قالوا: قتلناه، قال: أفلا أدخلتموه بيتاً، وأغلقتم عليه باباً، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، ثم استتبتموه ثلاثاً، فإن تاب وإلا

قتلتموه ؟ ثم قال: اللهم لم أشهد، ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني، أو حين بلغني "[١].

وفي هذه الحادثة لم ينكر عمر قتل المرتد، وإنما سأل عن الاستتابة، فلما لم يذكروا ذلك، أنكر عليهم، ولو كان عمر لا يرى قتل المرتد، لأنكر عليهم القتل نفسه، ولقال: لماذا قتلتموه وهو لا يستحق ذلك ؟!

الشاهد الثالث: قتل علي ابن أبي طالب للشيخ النصراني، فعن أبي عمرو الشيباني قال: أُتي علي بشيخ كان نصرانياً ثم أسلم، ثم ارتد عن الإسلام، فقال له علي: لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثاً، ثم ترجع إلى الإسلام، قال: لا، قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن ينكحوكها، فأردت أن تزوجها ثم ترجع إلى الإسلام، قال: لا، قال: فارجع إلى الإسلام، قال: أما حتى ألقى المسيح فلا، فأمر به علي فضربت عنقه، ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين"[٢].

ويظهر من هذه الحادثة أن الشيخ المرتد لم يبدو منه حرابة للمجتمع أو خيانة له، وإنما غاية ما وقع منه ردة مجردة، وقد حاول علي ابن أبي طالب التلطف معه، ولكنه لم يستجب، فأقام الحد عليه.

(١) أخرجه: الإمام مالك في الموطأ (٢/ ٧٣٧) وغيره، بإسناد منقطع كما في سنن البيهقي (٨/ ٢٠٥)، ولكن روي من وجه آخر متصل كما عند ابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٣٣٤٢٤)، وعبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٦٩٥) بأطول مما عند ابن أبي شيبة، وغيرهما، وقد جود إسناده ابن كثير في مسند الفاروق (٤٥٧)، واحتج الإمام أحمد بهذا الأثر في روايات عدة، كما في مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، رقم (٩٤٧)، وأحكام أهل الملل والردة، الخلال، رقم (١٢٠١)، وانظر: رقم (١٢٠٢)، ورقم (١٢٠٤)، ورقم (١٢٠٥)، وهذا يشير إلى أن الإمام أحمد يميل إلى ثبوت الأثر.

(٢) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٧٠٩)، وإسناده صحيح.

الشاهد الرابع: قتل علي ابن أبي طالب للزنادقة، فعن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً، فبلغ ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لأن النبي ﷺ قال: «لا تعذبوا بعذاب الله»، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، وهؤلاء الزنادقة هم قوم مسلمون ثم ارتدوا عن الدين ولم يحصل منهم حرابة أو قتال، وإنما غاية ما حصل منهم أن عبدوا الأصناف وادعوا الألوهية في علي[2].

وفي هذه الحادثة توافق رأي علي وابن عباس في قتل المرتدين، وهي حادثة كبيرة، تستدعي الانتشار والشيوع، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه أنكر معاقبتهم، وهذا يدل على إجماع الصحابة عليها، وقد أكد هذا المعنى ابن تيمية حيث يقول:" وهؤلاء هم الزنادقة الذين حرقهم علي - رضي الله عنه - بالنار وأمر بأخاديد خدت لهم عند باب كندة وقذفهم فيها بعد أن أجلهم ثلاثاً ليتوبوا فلما لم يتوبوا أحرقهم بالنار واتفقت الصحابة - رضي الله عنهم - على قتلهم لكن ابن عباس - رضي الله عنهما - كان مذهبه أن يقتلوا بالسيف بلا تحريق وهو قول أكثر العلماء وقصتهم معروفة عند العلماء"[3].

الشاهد الخامس: قتل عثمان وابن مسعود لمن أصر على متابعة مسيلمة، فعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن عبد الله بن مسعود أخذ بالكوفة رجالاً ينعشون حديث مسيلمة الكذاب، يدعون إليهم، فكتب فيهم إلى عثمان بن عفان رضي الله

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٣٠١٧).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٢/ ٣٢٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٩٤).

عنه، فكتب عثمان أن أعرض عليهم دين الحق وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فمن قبلها وبرئ من مسيلمة فلا تقتله، ومن لزم دين مسيلمة فاقتله، فقبلها رجال منهم فتركوا، ولزم دين مسيلمة رجال فقتلوا"[(١)].

وفي هذه الحادثة توافق عثمان وابن مسعود على قتل المرتد، ولم يثبت أن أولئك المرتدين كانوا محاربين أو صدر منهم أي خروج عن نظام الدولة.

الشاهد السادس: قتل المرتد في اليمن، فعن أبي بردة أن معاذاً لما قدم إلى أبي موسى الأشعري في اليمن " ألقى له وسادة، قال: انزل، وإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟! قال: كان يهودياً فأسلم، ثم تهود قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله. ثلاث مرات، فأمر به فقتل"[(٢)].

وجاء في بعض الروايات أن أبا موسى كان متهيئاً لقتله، فعند البخاري أن معاذاً قال لأبي موسى:" أيم هذا؟! قال: هذا رجل كفر بعد إسلامه. قال: لا أنزل حتى يقتل. قال: إنما جيء به لذلك، فانزل"[(٣)]، وجاء في بعضها أن أبا موسى استتابه مدة طويلة، فعند أبي داود أن أبا بردة قال:" فأتي أبو موسى برجل قد ارتد عن الإسلام

---

(١) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٧٠٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٣٤٢٣)، وغيرهما، وهو صحيح الإسناد، وقد نص على صحته ابن تيمية في الصارم (٣/٦٠٦)، ولكن لا بد من التنبيه إلى أن الموجود في طبعة مصنف عبدالرزاق عن المكتب الإسلامي " فكتب إلى عمر"، ويبدو أن هذا غير صحيح؛ لأمور: الأول: أن الذين رووا الحديث عن طريق عبدالرزاق، كالإمام أحمد وغيره ذكروا عثمان، والثاني: أن في بعض النسخ المخطوطة لمصنف عبدالرزاق عثمان بدل عمر، الثالث: أن ابن مسعود لم يكن والياً على العراق في زمن عمر وإنما في زمن عثمان.

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٦٩٢٣)، ومسلم، رقم (١٧٣٣).

(٣) صحيح البخاري، رقم (٤٣٤٢).

فدعاه عشرين ليلة أو قريباً منها فجاء معاذ فدعاه فأبى فضرب عنقه"[1].

وفي هذه الحادثة توافق رأي معاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري على قتل المرتد، ولم ينقل أنه كان لديه أكثر من مجرد الردة والخروج عن الإسلام، بل إن معاذاً ينسب ذلك إلى قضاء الله ورسوله، هو أعلم الصحابة بالفقه، ثم إن أبا موسى لم ينكر عليه ذلك.

وظاهر القصة أن معاذاً لم يعلم من حال الرجل إلا أنه مرتد فقط، ولم يسأل هل وقعت منه حرابة أم لا ؟!

هذه بعض الآثار المنقولة عن الصحابة في إقامة حد الردة في زمنهم، وهناك آثار أخرى تركتها اختصاراً، وهي تدل بوضوح على أن عقوبة المرتد كانت ظاهرة في زمنهم ومنتشرة في وقتهم، فحد الردة لم يطبق مرة أو مرتين، ولم يقم به صحابي أو صحابيان، وإنما طبق مرات عدة، وفي أزمنة مختلفة، ومن أشخاص مختلفين، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه أنكر تطبيق هذا الحد أو نازع فيه.

النوع الرابع: استمرار الإجماع على عقوبة المرتد عند العلماء واستقراره، ونتيجة لوضوح عقوبة المرتد وجلائها في النصوص الشرعية وفي عمل الصحابة استمر الإجماع عليها بين العلماء عبر العصور وتتالت حكايات نقله وتأكيده بينهم، واتفق على نقله كبار علماء الإسلام، على تنوع مذاهبهم واتجاهاتهم الفقهية ومراحلهم التاريخية، ولا بد من التأكيد على أن الإجماع إنما هو على وجوب أصل العقوبة، وليس

(١) سنن أبي داود (٤٣٥٦)، وصححه الألباني.

على كل التفاصيل، فقد وقع في بعضها خلاف مشهور.

وهناك عشرات العلماء الذي تواردوا على نقل الإجماع وتدعيمه، وقد تجاوز عددهم ثلاثين عالماً[1].

١- ولعل من أول وأجلّ من نقله الإمام الشافعي حيث يقول:" لم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يمن عليه، ولا تؤخذ منه فدية، ولا يترك بحال حتى يسلم أو يُقتل"[2].

٢- وفي نقله يقول ابن المنذر:"أجمع أهل العلم بأن العبد إذا ارتد، فاستتيب قتل"[3].

٣- وفي المعنى نفسه يقول ابن عبدالبر:" من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته"[4].

٤- وقال الترمذي حين ذكر حديث:"من بدل دينه فاقتلوه":"والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد، واختلفوا في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام"[5].

---

(١) انظر في جمع تلك الإجماعات زيادة على ما ذكر في البحث: الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، إبراهيم الحقيل (٤٤٤-٤٤٩)، والردة بين الحد والحرية، صالح العميريني، فصل: الإجماع على قتل المرتد.

(٢) الأم (٦/ ١٥٦).

(٣) الإجماع (١٧٤).

(٤) التمهيد (٥/ ٣٠٦).

(٥) جامع الترمذي (٤/ ٥٩).

٥- وفي المعنى نفسه يقول البغوي:"والعمل على هذا عند أهل العلم: أن المسلم إذا ارتد عن دينه قتل، واختلفوا في الاستتابة"(١).

٦- وفي نقل الإجماع يقول الطحاوي - وهو من كبار أئمة المذهب الحنفي -: "وذكر محمد في السير عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن المرتد يعرض عليه الإسلام فإن أسلم وإلا قتل مكانه إلا أن يطالب أن يؤجل فإن طلب ذلك أجل ثلاثة أيام ولم نجد خلافاً"(٢).

٧- ويؤكد الجصاص - وهو من أئمة المذهب الحنفي - على أن:" المرتد لا محال مستحق للقتل بالاتفاق"(٣).

٨- وفي المعنى نفسه يقول ابن الهمام - وهو من علماء المذهب الحنفي-:" لا فرق في وجوب قتل المرتد بين كون المرتد حراً أو عبداً وإن كان يتضمن قتله إبطال حق المولى بالإجماع"(٤).

٩- ويقول ابن رشد:" والمرتد إذا ظُفر به قبل أن يحارب، فاتفقوا على أنه يقتل الرجل"(٥).

١٠- ويقول ابن قدامة في نقل الإجماع:" وأجمع أهل العلم على وجوب قتل

---

(١) شرح السنة (١٠/ ٢٣٨).
(٢) مختصر اختلاف الفقهاء (٣/ ٤٧).
(٣) أحكام القرآن (٤/ ٥٥).
(٤) شرح فتح القدير (٦/ ٦٩).
(٥) بداية المجتهد (٤/ ٤٢٦).

المرتد وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً"[١].

١١- وحين ذكر ابن رجب حديث ابن مسعود قال:" والقتلُ بكلِّ واحدةٍ مِنْ هذه الخصالِ الثَّلاثِ متَّفقٌ عليه بين المسلمين"[٢].

١٢- وفي سياق تعليقه على فقرة:" التارك لدينه المفارق للجماعة "يقول ابن دقيق العيد:" والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، وإنما فراقهم بالردة عن الدين، وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع في حق الرجل، واختلف الفقهاء في المرأة هل تقتل بالردة أم لا"[٣].

١٣- وأما ابن تيمية فإنه كرر التأكيد على الإجماع على هذه القضية في عشرات المواضع، ومن ذلك قوله:" المرتد يقتل بالاتفاق، وإن لم يكن من أهل القتال، إذا كان أعمى أو زمناً أو راهباً"[٤]، ويقول:" كما يجب قتل كل من بدل دينه؛ لكونه بدله، وإن لم يكن من أهل القتال، كالرهبان، وهذا لا نزاع فيه"[٥].

وفي حديثه عن حكم الواقع في المكفرات أو التارك لما هو معلوم من الدين بالضرورة يكرر التأكيد على أنه يكفر ويقتل باتفاق المسلمين[٦].

---

(١) المغني (١٢/ ٢٦٤).
(٢) جامع العلوم والحكم (٢٢٧).
(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (١/ ٤٢٥).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٠٠).
(٥) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم (٨٩).
(٦) انظر في جمع تلك النصوص: موسوعة الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية، عبدالله البوصي (٥٩٦).

ونقل الإجماع على معاقبة المرتد القتل من أقوى صور نقل الإجماع؛ لأنه اشترك في نقلـه عـدد كبير مـن العلماء، وكثـير منهم يعـد من أعلـم علماء الإسـلام بمواطن الاتفاق والاختلاف وأقواهم فطنة وذكاءً، كالإمام الشافعي وابن عبدالبر وابن المنذر والنـووي وابـن تيمية وابـن دقيق العيد وغيرهـم، وكذلك تنوعت مذاهـب الفقهاء الذي نقلوا الإجماع واختلفت مشـاربهم واتجاهاتهـم، وتضافر كل أولئك العلماء على نقـل الإجماع يؤكد على أنه مـن الصعوبة تجاوزه أو القدح فيـه بأي قادح غير صريح، وإنما لا بد لمن أراد أن ينقضه من أن يقدم أدلة قوية جداً تساند موقفه الذي يواجه فيه أولئك الجهابذة.

ومـن الغريـب حقاً أن يتوارد أولئك العلماء – وهم من أشـهر علماء المسـلمين وكبارهـم – عـلى نقل الإجماع وإقـراره ثم يأتي بعـض المعاصرين ويصـف قولهم بأنه مصيبة فقهية، وأنه قول يشوه صورة الإسلام!!

إنـه لـو كان ناقل الإجمـاع على حد الردة عالمـاً أو عالمين، لأمكن لنـا أن نتقبل القـول بأنهـم نقلوا مـا يعد مصيبة فقهيـة أو ما يشـوه صورة الإسـلام، ولكن الذي نقل ذلك عدد كبير من أشـهر علماء الإسـلام المشـهورين بالـذكاء والفطنة والنباهة ورجاحـة العقل وشـدة الورع والحرص عـلى المحافظة على معالم الإسـلام ونصاعة صورته، فهل كل أولئك غفلوا عن تلك المصيبة الفقهية وعن ذلك الأمر الذي يشوه صورة الإسلام ؟!!

❁ الاعتراض على صحة إجماع العلماء على قتل المرتد:

لا بد من التأكيد ابتداءً على أن التمسك بالإجماع على عقوبة المرتد وتأكيد ثبوته واستقراره لا ينطلق من أن ذلك الإجماع لا يمكن أن ينقض أو يقدح فيه لمجرد أن هناك عدداً كبيراً من العلماء تواردوا على نقله، وإنما لأن كل من حاول القدح فيه أو عارض في ثبوته لم يقدم دليلاً صحيحاً يمكن أن يعتمد عليه في تجاوز ذلك الإجماع، وإنما كل ما قدم لا يعد حجة صحيحة كما سيأتي الكشف عنه.

وأما إذا قدم أحد دليلاً صحيحاً ثابتاً وواضحاً ينقض به الإجماع، فإنه يجب في هذه الحالة أن يسلم له، وقد حصل هذا كثيراً في التاريخ الفقهي الإسلامي، فكم من مسألة توارد العلماء على نقل الإجماع فيها، ثم جاء عالم وقدم أدلة معتبرة في إثبات أن تلك المسألة ليست من محال الإجماع، فسلم العلماء -كلهم أو بعضهم - له، ولكن العبرة في ذلك كله في صحة الدليل القادح في الإجماع المنقول، وليس بمجرد الدعوى، وهذا ما لم يتوفر في عقوبة المرتد.

وإذا رجعنا إلى القوادح التي اعتراض بها بعض المعاصرين وغيرهم على صحة الإجماع في عقوبة الردة، فإنه يمكن أن نجملها في خمسة اعتراضات[1]، وهي:

الاعتراض الأول: ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض الآثار، فعن أنس بن مالك أنه قال ": بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر رضي الله عنه، فسألني عمر -وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدوا عن الإسلام ولحقوا

(١) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (٨٩، ١٠٠-١١٦)، وتحرير الإنسان وتجريد الطغيان، حاكم المطيري (٣٦٤-٣٦٧).

بالمشركين- فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟! قال: فأخذت في حديث آخر؛ لأشغله عنهم، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟! قلت: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين ما سبيلهم إلا القتل؟! فقال عمر: لأن أكون أخذتهم سلماً أحب إلي مما طلعت عليه الشمس من صفراء أو بيضاء، قال: قلت: يا أمير المؤمنين، وما كنت صانعاً بهم لو أخذتهم؟! قال: كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن"[1].

وقد فهم ابن جزم من هذه الحادثة أنها دالة على عدم قتل المرتد؛ ولهذا أدرج هذه الحادثة ضمن القول بأن المرتد يستتاب أبداً دون قتل[2]، وقال في حكايته لمذهب الصحابة:" ومنهم من قال: بالاستتابة أبداً وإيداع السجن فقط كما قد صح عن عمر"[3].

وكذلك حاول بعض المعاصرين[4] أن يشكك في إجماع الصحابة على وجوب عقوبة المرتد بالقتل على هذا الأثر المروي عن عمر رضي الله عنه، فأخذ من هذه الحادثة أن مذهب عمر بن الخطاب هو عدم قتل المرتد، وأن عقوبته عنده هي الحبس فقط، وعلى أن عمر كان له رأي خاص في عقوبة المرتد، وتوسع بعض المعاصرين فتوصل إلى أن هذه الحادثة تدل على أن المرتد لا عقوبة له في الإسلام، وإنما هي عقوبة

---

(١) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٦٩٦)، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٣٣٤٠٦)، وهو صحيح الإسناد.

(٢) انظر: المحلى (١١/ ١٩١).

(٣) المرجع السابق (١١/ ١٩٣).

(٤) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١٢٢).

تعزيرية راجعة إلى الإمام، وقد لا يعاقب في بعض الأحوال[1].

ولكن إذا أعملنا النظر في تفاصيل الحادثة وفي تفاصيل ما نُقل عن الصحابة وعما هو مشهور عندهم ومنتشر في واقعهم، وأيضاً لو أعملنا النظر في طريقة تعامل العلماء والفقهاء مع تلك الحادثة سنكتشف بوضوح أن ما نُقل عن عمر لا يقدح في إجماع الصحابة ولا يعارض حد الردة، وتتبين صحة هذه النتيجة بمجموع الأمور التالية:

الأمر الأول: أن قضية الارتداد عن الدين ليست قضية خفية في زمن النبي ﷺ ولا في زمن الصحابة، فقد تكررت في وقائع كثيرة وفي فترات مختلفة، وأشهر تلك الوقائع حادثة الردة في زمن أبي بكر، وقد كان الصحابة - ومنهم عمر - مجمعون على كفرهم وقتلهم لأجل ردتهم كما سبق، ولم يقع لأحد منهم تردد في ذلك، والتردد الذي وقع لبعضهم إنما هو في حال من ترك الزكاة فقط.

الأمر الثاني: أن عمر رويت عنه روايات أخرى أفتى فيها بقتل المرتد، أو أقر قتله وإن نازع في استتابته، وهي تدل على أن عمر يرى أن مجرد الارتداد علة مبيحة للدم، فلماذا نترك هذه الروايات جانباً ونعتمد على رواية مجملة ومخالفة لما هو مشهور عند الصحابة؟!!

الأمر الثالث: أنه لو كان رأي عمر الواضح هو أن الردة والخروج من الدين ليست علة مبيحة للدم أو كان رأيه أن عقوبة المرتد تعزيرية أو أنها الحبس المؤبد؛ لظهر ذلك في زمن الصحابة أو في زمن التابعين؛ لأن عمر ليس شخصاً عادياً، فقد

---

(١) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (٥٠)، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٤٢٧).

كان الخلفاء والعلماء يحرصون على معرفة مواقفه واتباعه فيها، فمن المستبعد واقعاً أن يكون رأي عمر مخالفاً لرأي الصحابة في عدم قتل المرتد، ثم يعيش بعده الصحابة - وبعضهم من تلاميذه- عشرات السنين وتتكرر حوادث الردة مراراً ويقام فيها الحد، ثم لا يظهر القول بإنكار كون الردة علة مبيحة للقتل اعتماداً على أنه قول عمر؟!!

إن القول بعدم حد الردة لو كان منسوباً إلى رجل آخر من الصحابة غير عمر، ولو كان في حادثة لا تتكرر إلا نادرة، ولو كان في قضية غير قضية استباحة الدم؛ لكان الأمر يمكن أن يقبل، أما أن يكون القول منسوباً إلى عمر وفي حادثة متكررة في زمن الصحابة وفي أمر عظيم، ثم لا يظهر من يتبناه بوضح أو لا ينسبه إلى عمر بوضوح ويبقى ذلك إلى القرن الخامس العصر الذي ظهر فيه ابن حزم؛ فهذا يعطي دلالة قوية على أنه لا واقع له ولا صحة له.

الأمر الرابع: وفضلاً عن ذلك كله، فإن الحادثة نفسها ليست واضحة في الدلالة على كون مذهب عمر هو عدم قتل المرتد، ثم إن فيها إشكالات أخرى حتى على من ينكر حد الردة؛ لأن أولئك النفر لم يقع منهم مجرد الارتداد، وإنما وقع منهم الحرابة والتعاون مع الكفار ضد المسلمين، ومن كانت حاله كذلك فإنه يقتل ولو كان مسلماً.

ثم إن عمر لم يغرم دية أولئك النفر من المرتدين، ولو كان يرى أنهم لا يستحقون القتل، وأن دماءهم ليست مباحة لغرم الدية أو ألزم من قتلهم بدفعها إلى أهلهم، ولكنه لم يفعل.

ثم إن أنساً أكد لعمر بأن حكمهم القتل لأنهم ارتدوا، فلم ينكر عليه عمر، ولم يصرح بتخطئته، وإنما عقب عليه بأنه لو أمسك بهم لاستتابهم وحسبهم، وتعقيب عمر على قول أنس لا يشعر بأن أنساً قرر قولاً مخالفاً لرأيه، وإنما غاية ما يدل عليه هو أنه كان حريصاً على استتابتهم وإطالة مدتها لهم.

بل هناك رواية أخرى للقصة فيها ما يدل على أن عمر أيد أنساً في حكمه، فقد روى البيهقي أن أنساً قال:" قلت يا أمير المؤمنين وهل كان سبيلهم إلا القتل؟! قال: نعم،كنت أعرض عليهم أن يدخلوا في الإسلام، فإن أبوا استودعتهم السجن"[1].

وهذا ما فهمه كثير من العلماء، فإنهم استدلوا بموقف عمر في هذه الحادثة وغيرها على مشروعية الاستتابة ولم يعدوها مناقضة لعقوبة القتل، ومن أشهر هؤلاء: الإمام أحمد، فإنه في سياق استدلاله على الاستتابة وتحديد مدتها يستدل بالأخبار المنقولة عن عمر، فقد روى عنه أنه قال:" المرتد يستتاب ثلاثة أيام، حديث عمر: ألا أدخلتموه بيتاً، وابن مسعود استتاب وقتل، وحديث أنس يروي عن عمر: أدخلهم من الباب الذي خرجوا منه أحب إلي من كذا وكذا"[2].

وحين ذكر بن عبدالبر أثر عمر ذلك قال معلقاً:" يعني استودعتهم السجن حتى يتوبوا، فإن لم يتوبوا قتلوا، هذا لا يجوز غيره"[3].

---

(١) أخرجه: البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٢٠٦)، وقد قال البيهقي:" قد روي في التأني به حديث آخر عن عمر رضي الله عنه بإسناد متصل"، ثم أورد القصة.

(٢) مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، رقم (٩٤٧)، وأحكام أهل الملل والردة، الخلال، رقم (١٢٠١)، وانظر: رقم (١٢٠٢)، ورقم (١٢٠٤)، ورقم (١٢٠٥).

(٣) الاستذكار (٧/ ١٥٤).

وفي سياق حديث البيهقي عن إطالة مدة الاستتابة قال:" قد روي في التأني به -حد الردة- حديث آخر عن عمر رضي الله عنه بإسناد متصل"[1]، ثم أورد تلك الحادثة، وكذلك الطحاوي، فإنه حين ذكر القول بالاستتابة، ذكر أن مما يندرج في ذلك خبر عمر بن الخطاب[2].

وبهذا المعنى الذي أكده عدد من كبار علماء المسلمين وفقهائهم تنسجم هذه الحادثة مع ما هو معروف عن عمر، وما هو معروف في زمن الصحابة من وجوب إقامة الحد على المرتدين.

الأمر الخامس : أنه على التسليم بأن تلك الحادثة تفيد بأن عمر لم يكن يريد إقامة حد الردة على أولئك النفر، فإن الاستدلال بمجرد ذلك على نسبة القول بإنكار حد الردة إلى عمر أو أنه يراه عقوبة تعزيرية غير صحيح ؛ لأن غاية ما في تلك الحادثة هو عدم تطبيق العقوبة الشرعية في حالة من الحالات، وهذا لا يدل على أنه منكر لحد الردة بالضرورة ؛ لكونها متعلقة بمستوى التطبيق العملي، فمن المتفق عليه بين العلماء أن التطبيق العملي لا بد فيه من توفر شروط وانتفاء موانع محددة، فقد يترك الإمام العمل ببعض الأحكام لا لكونها ليست ثابتة في الشريعة وإنما لأن هناك من الموانع المصلحية والواقعية ما يستوجب ذلك .

---

(١) سنن البيهقي (٨/ ٢٠٦).

(٢) انظر: شرح معاني الآثار (٣/ ٢١٠).

ويوضح هذا الأصل ويبينه امتناع عمر بن الخطاب نفسه عن تطبيق حد السرقة في عام الرمادة، فهو لم يفعل ذلك لكون عقوبة السرقة ليست ثابتة عنده ولا لكونه يراها عقوبة تعزيرية، وإنما لأنه قامت لديه من الموانع المصلحية ما يستوجب عدم تطبيق تلك العقوبة .

فكذلك الحال في عدم تطبيق عمر بن الخطاب لحد الردة على أولئك النفر من بكر بن وائل، فإن عدم التطبيق في حد ذاته ليس دليلا يدل على أنه يرى العقوبة على الارتداد عقوبة تعزيرية، بل هناك احتمال كبير يدل على أنه إنما امتنع عن إقامة الحد عليهم لوجود موانع أخرى .

وقد تضمنت القصة إشارة إلى أن هناك فقرات ومشاهد من الحادثة لم تنتقل إلينا، ففي كلام أنس بن مالك ما يدل على أن عمر كان لديه خبر مسبق عن أولئك النفر وعن قصتهم - ولا ندري عن تلك التفاصيل شيئاً - ولهذا سأل عمر أنساً عنهم مراراً، وتغافل أنس عن أسئلته وحاول صرف الكلام، ولكن عمر أصر على معرفة مآلهم .

وهذا يشير إشارة لا بأس بها إلى أن هناك ملابسات للقصة لم تنقل إلينا، وقد تكون هي المانعة من مبادرة عمر إلى قتلهم، وحرصه على سجنهم .

ودخول الاحتمال في هذه الحادثة يضعف الاستدلال بها، وخصوصاً إذا كان الاستدلال بها في مقابل إجماع توارد كبار العلماء على تقريره وتأكيده .

الاعتراض الثاني: أن عمر بن عبدالعزيز لم يقم الحد على بعض المرتدين، فعن معمر قال أخبرني قوم من أهل الجزيرة أن قوماً أسلموا، ثم لم يمكثوا إلا قليلاً حتى ارتدوا، فكتب فيهم ميمون بن مهران إلى عمر بن عبد العزيز، فكتب إليه عمر: أن رد عليهم الجزية ودعهم[1]، فأخذوا من ذلك أن مذهب عمر بن عبدالعزيز إنكار حد الردة.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، ولا يصح أن يقدح به الإجماع، **أما أولاً**: فلأن سند تلك الحادثة فيه جهالة، فقد قال معمر أخبرني قوم من أهل الجزيرة، ولم ندر من هم.

وأما ثانياً: فلأنه قد روي عن عمر بن عبدالعزيز أنه أفتى بقتل المرتد، فعن ابن جريج: "أن عمر بن عبدالعزيز قال: يستتاب المرتد ثلاثاً، فإن رجع وإلا قتل"[2].

وقد صح عن عمر أيضاً أنه كان يرى استتابة القدرية، فإن لم يتوبوا ضربت أعناقهم، فعن أبي سهيل بن مالك أنه قال: "كنت أسير مع عمر بن عبد العزيز، فقال: ما رأيك في هؤلاء القدرية؟! فقلت: رأيي أن تستتيبهم، فإن تابوا وإلا عرضتهم على السيف، فقال: عمر بن عبد العزيز، وذلك رأيي، قال مالك: وذلك رأيي"[3].

---

(١) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٧١٤).

(٢) أخرجه: ابن أبي شيبة في المصنف (٣٣٤٣١).

(٣) أخرجه: مالك في الموطأ (٢/ ٩٠٠)، وعبدالله ابن الإمام أحمد في السنة، رقم(٩٥٢)، والآجري في الشريعة، رقم (٥١١)، وهو صحيح الإسناد.

وأما ثالثاً: فلأنه قد جاءت رواية أخرى مفصلة يمكن من خلالها أن نفسر السبب الذي جعل عمر بن عبدالعزيز لم يقتل أولئك النفر -على فرض صحة الحادثة-، فعن سماك بن الفضل أن عروة كتب إلى عمر بن عبد العزيز في رجل أسلم ثم ارتد، فكتب إليه عمر: أن سله عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها، فاعرض عليه الإسلام، فإن أبى فاضرب عنقه، وإن كان لم يعرفها، فغلظ الجزية، ودعه"[1]، فهذه الحادثة تدل على أن عمر يفصل فيمن دخل في الإسلام ثم ارتد عنه، فمن كان يعرف حقيقة الإسلام وأحكامه، فإنه يقام عليه الحد، ومن لم يكن يعرف الإسلام فهو في الحقيقة باق على كفره الأصلي، فلا يقام عليه الحد، وعليه يمكن أن تحمل الرواية الأخرى؛ لأنه جاء فيها ":فلم يمكثوا إلا قليلاً"، فظاهر العبارة يشعر بأنهم لم يعرفوا حقيقة الإسلام ولم يدخلوا فيه حقيقة.

الاعتراض الثالث: أن إبراهيم النخعي والثوري لا يريان قتل المرتد، فعن عمرو بن قيس عن ابن إبراهيم النخعي قال في المرتد: يستتاب أبداً"، وقال سفيان: هذا نأخذ به"[2].

وقد فُهم من مقولة النخعي تلك أنه يرى أن المرتد لا يقتل بحال[3]، وممن

(١) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٧١٣).
(٢) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٦٩٧).
(٣) انظر: مراتب الإجماع، ابن حزم (٢١٠).

فهم هذا الفهم: ابن قدامة، حيث يقول:" وقال النخعي: يستتاب أبداً، وهذا يفضي إلى أن لا يقتل أبداً، وهو مخالف للسنة والإجماع"[1]، وهو ما تتالى على تأكيده التيار المنكر لعقوبة المرتد في الإسلام.

ولكن إذا قربنا عدسة البحث قليلاً نجد أن نسبة إنكار عقوبة المرتد إلى النخعي غير صحيحة، وذلك لأمور:

الأول: أن تلك الرواية غير صحيحة عنه، لأن طريق عبدالرزاق فيه انقطاع، فإن عمرو بن قيس لم يلق إبراهيم النخعي[2]، وهو ليس من طبقة تلاميذه، وإنما من طبقة تلاميذهم.

الثاني: أنه ثبت عن النخعي أنه أفتى بقتل المرتدة، فعن عن أبي معشر، عن

(١) المغني (١٢/ ٢٦٨)، ولا بد من التأكيد على أن ابن قدامة لا ينسب إلى إبراهيم النخعي أنه ممن يقول بأن المرتد لا يقتل، وإنما هو يذكر ما تفضي إليه تلك الرواية المنقولة عنه فقط، ويدل على ذلك أنه حين ذكر من لم يفرق بين الرجل والمرأة في وجوب إقامة حد الردة عليه ذكر منهم النخعي، حيث يقول في سياقه لأقوال العلماء في تلك القضية:" أحدها: أنه لا فرق بين الرجال والنساء في وجوب القتل، روي ذلك عن أبي بكر وعليه، رضي الله عنهما، وبه قال الحسن والزهري والنخعي... ". المغني (١٢/ ١٦٤).

(٢) ولم أجد أحداً نص على أن ممن روى عنهم عمرو بن قيس النخعي، ولا أن ممن روى عن النخعي عمرو بن قيس، وقد تابع وكيعٌ الصنعانيَ، فعند ابن أبي شيبة، رقم (٣٣٤٢١) قال حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عمرو بن قيس عمن سمع إبراهيم يقول:"يستتاب المرتد كلما ارتد"، وهذه المتابعة تؤكد الانقطاع في طريق عبدالرزاق لكونها صرحت بوجود الواسطة المجهولة، وهي متابعة ضعيفة لوجود الجهالة، وفضلاً عن ذلك فهي لا تدل على نفي الحد عن المرتد؛ لكونها جاءت صريحة في أنه يعني أن الاستتابة تتكرر كلما تكررت الردة، ثم لو كانت الروايتان صحيحتين لكانت رواية وكيع مفسرة لرواية الصنعاني، والغريب حقاً أن المنكرين لحد الردة لا يذكرون إلا رواية الصنعاني مع أن رواية وكيع لا تقل عنها في الأهمية والشهرة !!.

إبراهيم؛ في المرأة ترتد عن الإسلام، قال: "تستتاب، فإن تابت، وإلا قتلت"[(١)]، وجاء عنه الإفتاء بقتل المرتد، فعن مغيرة بن مقسم الضبي عن إبراهيم النخعي أنه قال في المرتد:"يستتاب، فإن تاب ترك، وإن أبى قتل"[(٢)].

وأما سفيان الثوري فقد صح عنه أنه قال:" إذا قتل المرتد قبل أن يرفعه إلى السلطان فليس على قاتله شيء"[(٣)]، وهذا يدل على أن دم المرتد عنده هدر، ولو كان معصوم الدم عنده لحكم على قاتله بالقصاص.

ومما يؤكد ذلك أنه اشتهر عن الثوري أنه يقول إن المرتدة لا تقتل كمثل قول أبي حنيفة، وقد سئل الإمام أحمد فقيل له:" سُفيان يقول: تحبس فلا تُقتَل، فمن أين قال الثوري، وأصحاب أبي حنيفة تحبس ولا تقتل ؟!

قال: من حديث النبي ﷺ: " لا تقتل امرأة ولا عسيفاً "، وهذا لا يشبه ذاك، أولئك أهل حرب وهم مماليك لنا، وهذه امرأةٌ مسلمة ارتدَّت عن الإسلام، وأولئك

---

(١) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٨٧٢٦)، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٢٩٠٦٨)، وهو صحيح الإسناد، وانظر: فتح الباري، ابن حجر (١٢/ ٢٦٨)، وانظر في تحقيق مذهب النخعي من قتل المرتدة: مصنف ابن أبي شيبة – ط عوامة – حاشية– (١٤/ ٥٩٨).

(٢) أخرجه: ابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٣٣٤١٦)، ورجاله ثقات، لولا تدليس هشيم بن بشير، ودرجة ثبوت هذا الأثر لا تقل عن درجة ثبوت أثر النخعي الآخر الذي يعتمد عليه المنكرون لحد الردة، فلماذا يعتمد دائماً على ذلك الأثر ويبرز للعيان ولا يعتمد على هذا الأثر ؟!!

(٣) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (١٧٨٥٠)، وإسناده صحيح، وقد روى عبدالله ابن الإمام أحمد في السنة، رقم (١٢) عن الثوري أنه قال:" من زعم أن قول الله تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ﴾[النمل:٩] مخلوق، فهو كافر، زنديق، حلال الدم"، ولكنه أثر ضعيف، لجهالة شيخ عبدالله ابن الإمام أحمد، وهو لا يختلف كثيراً في درجته عن الأثر الذي اعتمد عليه نفاة حد الردة، فلماذا نعتمد على ذلك الأثر ونجعله حجة ولا نعتمد على هذا، وهو مقارب له؟!!

كفار لم يسلموا، وقال رسول الله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"[١]، فلو كان الثوري مخالفاً في حكم قتل المرتد لكان أظهر في الغرابة وأولى بالسؤال عنه، ولو كان لا يفرق بين المرتد والمرتدة لما كان للسؤال مبرر.

الثالث: أن مقولة "يستتاب أبداً" ليست نصاً صريحاً في نفي العقوبة عن المرتد، وإنما تحتمل معاني متعددة، هي أقرب في الصحة وفي الانسجام مع ما روي عنه، وقد اختلفت طرق العلماء في تحديد المراد من مقولة النخعي على أقوال:

فمنهم: من ذكر أن المراد بتلك المقولة أن المرتد يستتاب كلما تكررت منه الردة، ولا يصح أن نحدد للاستتابة عدداً معيناً، وهذا المعنى نقل عن عدد من العلماء، فقد قال ابن وهب: قال مالك:"ذلك أنه يستتاب كلما رجع"[٢]، وجاءت رواية عن الإمام أحمد بمثل هذا المعنى، فعن إسحاق بن منصور أنه قال لأبي عبد الله: الرجل يسلم ثم يرتد، ثم يسلم ثم يرتد؟ قال أحمد: ما دام يتوب يستتاب"[٣].

وهذا المعنى هو الذي فهمه ابن جرير الطبري من قولة النخعي، فإنه حين ذكر مسألة استتابة المرتد وعدد المرات الواجبة فيها قال:" وقال آخرون: يستتاب كلما ارتد"[٤] ثم ذكر الرواية عن النخعي المفصلة.

وقد أكد هذا المعنى ابن حجر حيث يقول:" وعن النخعي يستتاب أبداً، كذا

(١) أحكام أهل الملل والردة، الخلال، رقم (١٢٣٩).
(٢) سنن البيهقي (٨/ ١٩٧).
(٣) أحكام أهل الذمة والردة، الخلال، رقم (١٢١٦).
(٤) تفسير الطبري (٤/ ٣٢٧).

نقل مطلقاً، والتحقيق أنه في من تكررت منه الردة"[١].

وهذا هو معنى تلك العبارة إذا وردت في كتب الحنفية، فإنهم حين أثاروا قضية تكرار الردة مع تكرار الدعوة إلى الإسلام أكدوا على أنه يجب أن تقبل منه التوبة ما دام يرجع إلى الإسلام، وقال الكرخي:" هذا قول أصحابنا جميعاً أن المرتد يستتاب أبداً"[٢].

ومنهم: من ذكر أن المراد بمقولة النخعي إطالة أمد الاستتابة ما رجيت منه التوبة، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية، حيث يقول:"وقال الثوري: تؤجل ما رجيت توبته، وكذلك معنى قول النخعي"[٣]، وهو ما يشير إليه كلام القاضي عياض، حيث يقول في سياق حديثه عن استتابة المرتد:" ورُوي عن علي رضي الله عنه: يستتاب شهرين، وقال النخعي: يستتاب أبداً، وبه أخذ الثوري، ما رجيت توبته"[٤]، وهو ما فهمه ابن كثير، حيث يقول:" وأما حبسُهم حتى يسلموا، ففيه دلالة لمذهب سفيان الثوري ومن وافقه أن المُرتدَّ يستتاب ويُنظر ما رجيت توبته، وهو معنى قول إبراهيم النخعي "[٥].

ومنهم: من أشار إلى أنه يقصد بذلك الرد على من فرق بين المرتد الذي كان أصله مشركاً وبين المرتد الذي ولد من أبوين مسلمين، فأراد من مقولته تلك التأكيد

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢/ ٢٧٠).
(٢) انظر: تبيين الحقائق على كنز الدقائق، الزيلعي (٩/ ٤٧٢)، وحاشية ابن عابدين (٤/ ٢٢٥).
(٣) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٣/ ٥٩٨).
(٤) الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢/ ٢٢٠).
(٥) مسند الفاروق، ابن كثير (٤٥٩).

على عدم الفرق بينهما، وهذا المعنى ذكره ابن المنذر، ونقل عن الثوري رواية تؤيد فهمه، حيث يقول:" ليس معنى قولهما عندي أن يستتاب أبداً ولا يقتل، إنما معناه أن يستتاب كان أصله مسلماً ثم ارتد، أو مشركاً ثم أسلم ثم ارتد، أي ليس بين ذلك فرق،كما فرَّق عطاء.

حدثني علي عن العدني قال: قال سفيان في المرتد: لا يضرك كان أصله مسلماً ثم ارتد، أو كان أصله مشركاً ثم أسلم ثم ارتد، يستتاب أبداً "[1].

وإذا تجاوزنا تحديد الاحتمال الأصح من تلك الاحتمال، فإنه من خلال هذا التحليل نكتشف مقدار الإجمال في تلك الجملة المنقولة عن النخعي والثوري، فهل يصح منهجياً أن نترك الألفاظ القوية في الدلالة الواردة عن النخعي والثوري ونعتمد على مثل هذه اللفظ غير الصريح؟!! وهل يصح منهجياً أن نقدح في الإجماعات الصريحة التي ينقلها كبار العلماء من المعاصرين للنخعي والثوري ممن جاء بعدهم بناء على تلك المقولة غير الصريحة؟!!

إن المنهجية العلمية البدهية تؤكد على أنه إذا رُوي عن عالم ما مقولتين إحداهما قوية في الدلالة والأخرى محتملة لمعانٍ معددة، فإنه يجب الأخذ بالمقولة القوية، وحمل المقولة المحتملة عليها، ولكن كثير من المنكرين لعقوبة المرتد قلبوا القضية، فجعلوا المقولة المحتملة هي الأصل المعتمد وأغفلوا المقولة القوية ولم يعرجوا عليها، أو جعلوها فرعاً.

(١) الأوسط، ابن المنذر (١٣/ ٤٦٢).

الاعتراض الرابع: أن ابن حزم نقل خلافاً في عقوبة المرتد، حيث يقول عمن ذهب إلى استتابة المرتد:"وأما من قال: يستتاب، فإنهم انقسموا أقساماً، فطائفة قالت: يستتاب مرة، فإن تاب وإلا قتلناه، وطائفة قالت: نستتيبه ثلاث مرات، فإن تاب وإلا قتلناه... وطائفة قالت: يستتاب أبداً ولا يقتل"[1]، فابن حزم في هذا النص يثبت وجود الخلاف.

ولا بد من التأكيد ابتداءً على أن ابن حزم لا ينقل الخلاف في عقوبة المرتد، وإنما ينقله في عقوبته بالقتل بخصوصها، أما مطلق العقوبة فإنه ينقل الإجماع عليها، حيث يقول:" الأمة مجمعة على إكراه المرتد، فمن قائل يكره ولا يقتل، ومن قائل يكره ويقتل"[2].

ثم إنا إذا رجعنا لكلام ابن حزم نجد عمدته في حكاية هذا القول هو الأثر المروي عن عمر، وأثر إبراهيم النخعي وسفيان الثوري[3]، وقد سبق الكشف عن دلالة كلامهم وبيان مواقفهم، وأنها لا تدل على نفي العقوبة عن المرتد، وبالتالي فإن ما فهمه منها ابن حزم غير صحيح أفضلا عن أن ابن حزم أغفل النصوص الأخرى المروية عنهم في قتل المرتد ولم يشر إليها.

ثم إن غاية ما في هذا الاعتراض أن ابن حزم يرى أن الإجماع على قتل المرتد لم ينضبط، وهذا ليس حجة كافية في نقض قول غيره من العلماء ممن نقلوا الإجماع، ما لم يقدم لنا دليلاً صحيحاً على صحة قوله، وقد كشف لنا ابن حزم عن مستنده في

(١) المحلى (١١/ ١٨٩).
(٢) المحلى (١١/ ١٩٥).
(٣) انظر: مراتب الإجماع، ابن حزم (٢١٠).

حكايته للخلاف، وهو ما فهمه من كلام عمر بن الخطاب والنخعي والثوري [فإذا أثبتنا بأن فهمه كان خطأ، وأنه فاته نصوص أخرى لهم تدل على نقيض ما فهمه من كلامهم، فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد على مجرد فهمه في نقض الإجماع.

ثم ما الحجة الشرعية أو العقلية التي تجعل كلام ابن حزم مقدماً على كلام غيره من العلماء ممن نقلوا الإجماع، ونحن إذا رجعنا إلى قوانين الترجيح بين الأقوال والنقول نجد أنها متضمنة لقرائن يوجب علينا مجموعها تقديم موقف أولئك العلماء على موقفه؛ لأنهم أكثر منه عدداً، وبعضهم أغزر منه علماً وأقدم منه زمناً، ثم نقلهم منسجم مع النصوص الشرعية ومع ما نقل عن الصحابة، وفي المقابل فإن نقل ابن جزم ليس معتمداً على كلام صريح،، وإنما معتمد على ما فهمه من موقف عمر وغيره، وهي غير صريحة كما سبق بيانه.

فهذه القرائن مجتمعة تدعونا إلى أن نقدم ما نقله أولئك العلماء على ما ادعاه ابن حزم من وجوب الخلاف، وتؤكد على أن هذا الموقف هو الأقوى، وعلى أن الاتجاه المقدِّم لرأي ابن حزم هو الأضعف، وأنه يحتاج إلى أدلة وقرائن تقوي موقفه وتجعله مقدماً على غيره مما هو أقوى منه.

وغاية ما يدل عليه فهم ابن جزم هو أنه ليس هناك إجماع من العلماء على نقل الإجماع في عقوبة المرتد، ونقل العالم للخلاف في مسألة ما ليس دليلاً كافياً في إثبات وجوده، كما أن نقل العالم للإجماع في مسألة ما ليس دليلاً كافياً في إثبات وجوده، وإنما مرجع ذلك إلى الأدلة والقرائن، فكم من إجماع خالف فيه نقله بعض العلماء، ولكنه

كان إجماعاً ثابتاً صحيحاً، لكون من خالف فيه لم يكن مصيباً في نقل المخالفة؛ لكون مستنده في النقل كان فهماً خاطئاً أو نقلاً ضعيفاً.

الاعتراض الخامس: أن الحنفية يجعلون العلة في قتل المرتد الحرابة، ولهذا لم يفتوا بقتل المرتدة؛ لكونها لا تقع منها، وأكثر النصوص التي تذكر في هذا السياق هو قول ابن همام: "يجب في القتل بالردة أن يكون لدفع شر حرابه، لا جزاء على فعل الكفر؛ لأن جزاءه أعظم من ذلك عند الله تعالى، فيختص بمن يتأتى منه الحراب، وهو الرجل "[1].

ولكن نسبة القول بأن المرتد الرجل لا يقتل إلا إذا كان محارباً إلى الحنفية غير صحيحة؛ لأن الحنفية لا يقولون إن المرتد لا يقتل إلا إذا وقعت منه الحرابة فإذا لم تقع منه فإنه لا يقتل، وإنما يؤكدون دوماً على أن عقوبة المرتد القتل، وأن علة إباحة دمه هي الردة نفسها، وفي أثناء بيانهم للحكمة والمعنى الذي شرعت من أجله تلك العقوبة يشيرون إلى معنى الحرابة، أي: صلاحية البنية للمقاتلة، وهي تقع من الرجل المرتد، ولهذا استثنوا المرأة، وأكدوا على أن الحكمة من منع الإسلام من قتل المرأة الكافرة الأصلية والمرتدة هي أنها ليس مما يقع منها الحرابة؛ لأن نيتها في العادة ليست مما يقع به المقاتلة.

فالحرابة إذن وصف ملازم للردة في حق الرجل عند الحنفية لا ينفك عنها أبداً، ولهذا فهم ينصون في مؤلفاتهم بأن المرتد بمنزلة الحربي[2].

---

(١) شرح فتح القدير (٥/ ٣١١).
(٢) انظر: المبسوط، السرخسي (١٠/ ١٨٩).

وقد توارد علماء الحنفية – ومنهم ابن الهمام نفسه – على التأكيد بأن المرتد الرجل يجب أن يقتل بعد الاستتابة، ولم يفرقوا بين المرتد المحارب والمرتد غير المحارب، فقد ذكر محمد بن الحسن أنه قال لأبي حنيفة: "أرأيت الرجل المسلم إذا ارتد عن الإسلام؛ كيف الحكم فيه؟ قال: يعرض عليه الإسلام؛ فإن أسلم وإلا قتل مكانه؛ إلا أن يطلب أن يؤجَّل؛ فتؤجله ثلاثة أيام. قلت: فهل بلغك في هذا أثر؟ قال: نعم؛ بلغنا عن النبي ﷺ في قتل المرتد نحو من هذا وبلغنا عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل نحو من هذا"[١]، فها هو أبو حنيفة يؤكد على قتل المرتد، بل إنه لا يرى وجوب الاستتابة، ولم يفرق بين المحارب وغيره، واستدل بما فعله الصحابة مع بعض المرتدين ولم يكن ما فعلوه متعلقاً بالحرابة كما سبق تأكيده.

وفي المعنى نفسه يقول السرخسي: "وإذا ارتد المسلم عرض عليه الإسلام، فإن أسلم، وإلا قتل مكانه، إلا أن يطلب أن يؤجل، فإذا طلب ذلك، أجل ثلاثة أيام"[٢].

ويقول الكاساني في سياق حديثه عن أحكام المرتد: "أما الذي يرجع إلى نفسه، فأنواع، منها: إباحة دمه إذا كان رجلاً، حراً كان أو عبداً؛ لسقوط عصمته بالردة"[٣]، فهو يؤكد هنا على أن إباحة الدم متعلقة بوصف الرجولة، ثم أكد أن علة إباحة الدم هي الردة.

وفي سياق حديثه عن حكم المرتد ينص ابن الهمام على وجود قتل المرتد الرجل،

---

(١) السير الصغير (١٩٧).
(٢) المبسوط (١٠/ ١٦٧).
(٣) بدائع الصنائع (٧/ ١٣٤).

ويؤكد على أنه "لا فرق في وجوب قتل المرتد بين كون المرتد حراً أو عبداً"[1]، ثم ذكر أنه لو قام رجل بقتل من ثبتت ردته قبل الاستتابة، فإنه لا قصاص عليه، فقال:" فإن قتله قاتل قبل عرض الإسلام عليه أو قطع عضواً منه، كره ذلك ولا شيء على القاتل والقاطع؛ لأن الكفر مبيح، وكل جناية على المرتد هدر"[2]، وهذا يدل على خلاف ما ينسبه بعض المعاصرين إلى الحنفية من أن العلة المبيحة لقتل المرتد هي الحرابة؛ لكونه نص على أن الكفر مبيح.

وأما تقرير ابن الهمام الذي اعتمد عليه بعض المعاصرين فهو لم يكن في سياق تحديد من يقتل ممن لا يقتل من المرتدين الرجال، وإنما في سياق البحث عن فلسفة الإسلام ومقاصده من تشريع العقوبات ومنها عقوبة الردة، فهو لا يريد أن يقول إن المرتد الرجل لا يقتل إلا إذا وقعت منه الحرابة، وإنما يريد أن يقول إن كل رجل مرتد فقد قام به معنى الحرابة، ولهذا شرع الإسلام قتله.

فالحنفية إذن يقولون إنما قتل المرتد لأجل تحقق معنى الحرابة فيه بوصفه رجلاً، ولا يقولون إن المرتد لا يقتل إلا إذا وقعت منه الحرابة، وهناك فرق كبير بين الحكمين.

ومما يؤكد ذلك أن علماء الحنفية في مقابلتهم بين من يقتل ومن لا يقتل من المرتدين دوماً يقابلون بين المرتد والمرتدة، ولا يذكرون بأن المرتد غير المحارب لا يقتل؛ لأنه لا يتصور عندهم مرتد لم يقم به معنى المحاربة، لكونها وصفاً ملازماً لردة الرجل.

(١) شرح فتح القدير (٥/ ٣٠٧-٣٠٨).
(٢) المرجع السابق (٥/ ٣١٠).

ومما يؤكد ذلك أن المتأخرين من الحنفية حين قاموا برصد الأصناف التي تستثنى من حد الردة، لم يذكروا الرجل المرتد غير المحارب، وإنما ذكروا أصنافاً راجعة على وصف الأنوثة أو عدم الإدراك[٣].

ثم إنِ عدداً من علماء الحنفية أكدوا على أن الشيخ الفاني يقتل إذا ارتد إلا إذا كان فاقداً للعقل فيكون بمنزلة المجنون، والمجنون لا يقتل[٤].

ومن أقوى ما يدل على أنه لا يصح نسبة هذا القول إلى الحنفية: أن هناك عدداً كبيراً من علماء الحنفية - كالطحاوي والجصاص وابن الهمام وغيرهم - نقلوا الإجماع على قتل المرتد - وقد سبق نقل مقالاتهم -، فلو كان مذهبهم ينازع في هذه القضية فكيف يتواردون على نقل الإجماع فيها؟! وهم بلا شك أعلم بحقيقة مذهبهم من غيرهم.

ومن خلال التحليل السابق نكتشف أن جميع الاعتراضات التي اعتمد عليها المعاصرون في القدح في صحة الإجماع على قتل المرتد ليست صحيحة ولا مستقيمة في دلالتها.

وفي نهاية البحث في هذه الجزئية لا بد من التأكيد على أنه وإن سُلم لبعض المعاصرين بأن الإجماع لم ينضبط على قتل المرتد؛ فإن هذا لا يعني أنه لا يعاقب عندهم، بل إنهم أكدوا على أنه لا بد أن يعاقب بالحبس والسجن المؤبد، وعلى أن الآثار التي اعتمدوا عليها للقدح في الإجماع لا تتضمن إطلاق الحرية للمرتد ولا نفي

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٢٦٥).

(٤) انظر: شرح فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٥٣)، والبحر الرائق، ابن نجيم (٥/ ٨٤).

جنس العقوبة عنه، وإنما تتحدث عن عقوبة القتل فقط.

أما كون المرتد لا بد أن يعاقب ولو بالسجن والتضييق عليه فإنه من أظهر الأمور، والإجماع فيه قوي ظاهر جداً، وقد أكد علماء الحنفية على أن المرأة المرتدة عندهم وإن لم تقتل، فإنه يجب أن تحبس وتجبر على الإسلام، وتبقى في الحبس إلى أن ترجع أو تموت[1].

فالبحث بين علماء المسلمين كان منصباً على عقوبة المرتد وعلى كيفية إنزالها به، ولم يقع بينهم خلاف قط في تجريم الردة والخروج من الدين، بل هم مجمعون على تجريم هذا الفعل وعلى عده جريمة كبرى تستحق العقوبة، ولم يقل أحد منهم قط بأن الحرية متاحة في الخروج من الدين وأنها لا تعد أمراً محرماً في الشريعة.

والخلاف بين التصور الإسلامي والتصور الغربي ليس في مجرد العقوبة على الردة فحسب، وإنما في الموقف من الردة نفسها، فالفكر الغربي لا يعدها أمراً محرماً ولا قبيحاً، فضلاً عن أن فاعلها يستحق العقوبة، والتصور الإسلامي الذي كان عليه الصحابة واستمر على العمل به علماء الإسلام يعد الردة والخروج من الدين في حد ذاتها جريمة ومعصية كبيرة جداً، وفاعلها يستحق العقوبة المغلظة.

وهذا يعني أن من أنكر حد الردة من الإسلاميين المعاصرين من أجل أنه مناف للحرية ما زال باقياً في الإشكال وما زال السؤال يطارده؛ لأن المنظومة المعرفية التي اعتمد عليها مختلفة تمام الاختلاف عن المنظومة المعرفية المعتمدة لدى الفقهاء.

---

(١) انظر: المبسوط، السرخسي (١٠/ ١٨٤)، وبدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٣٤).

هل عقوبة الردة في الإسلام عقوبة جائرة ومنافية للحرية والعدالة ؟!

يعد هذا السؤال -مع سؤال الجهاد- من أكثر الأسئلة التي تطرح في عصرنا الحاضر من قبل الناقمين على الإسلام، وما إن طرح هذا السؤال حتى أخذ عدد كبير من المعاصرين يتنكر لهذه العقوبة ويرى فيها مخالفة للعقل وللعدالة التي قام هيكل الإسلام عليها!!

وقام عدد من العلماء والمفكرين ممن أقر بتلك العقوبة وأقر بصحة الإجماع فيها بالرد على ذلك الاتجاه الجديد، وقدموا أوجهاً كثيرة في تفسير العقوبة عن الردة، وفي بيان حسنها وعقلانيتها.

وليس من غرضنا هنا استعراض كل الأجوبة التي قدمها الإسلاميون المقرون بعقوبة المرتد، ولكن سيتم الاقتصار على أهم الأوجه التي تكشف عن الأبعاد العقلية والدينية والاجتماعية التي اشتمل عليها تشريع قتل المرتد في الشريعة الإسلامية.

وقبل الدخول في تفاصيل ذلك لا بد من التأكيد على أن بعض الإسلاميين سلك طرقاً غير صحيحة في تعليل حد الردة، كمثل محاولة تبرير حد الردة في الإسلام بتأكيد وجوده في كل الأديان الأخرى، فهذه الطريقة ليست نافعة؛ لأن وجود الشيء عند أهل الأديان الأخرى ليس دليلاً كافياً على صحته وكماله، وهذه الطريقة تنفع فقط في السجال والحجاج لقطع الخصم لا للكشف عن حقيقة أبعاد ذلك الحكم في الإسلام.

ومنهم من يذكر أن المرتد إنما استحق العقوبة لأنه مستخف بالأديان ومستهتر

بها، أو لأنه خبيث الطوية قبيح الباطن، وهذه الطريقة غير صحيحة؛ لأنها حكم على الباطن، ونحن لا علم لنا به، ولأنه ليس كل من ارتد يكون كذلك بالضرورة.

ومنهم من يذكر حِكَماً صحيحة، ولكنه قصّر في رصد الحكم المتعددة لتشريع عقوبة المرتد، فاقتصر على حكمة واحدة، وهذا يؤدي إلى ضعف التصور لمقدار العمق في تشريع الإسلام لتلك العقوبة.

وفي الحقيقة فإن التأمل في تشريع الإسلام لعقوبة المرتد، وإعمال النظر في الآثار والمصالح المترتبة عليها يكشف بشكل كبير العمق الإصلاحي في هذه العقوبة والمنافع الكبرى التي تحصل عليها، وتؤكد بأنها منسجمة مع العقل ومطردة مع مقتضيات مبادئه، وهي تكشف بجلاء أن عقوبة الردة في الإسلام ليست على تغيير القناعات في حد ذاتها، ولم يكن الهدف منها تأسيس الإيمان في القلوب، وإنما لما يترب عليها من مصالح دينية واجتماعية ونفسية.

وحتى لا يكون حديثنا السابق مجرد دعوى لا دليل عليها أو محاولة لتحسين صورة العقوبة على الردة من غير مبرر، فلا بد من الكشف والإيضاح عن تلك الحكم والمصالح، ويمكننا فعل ذلك من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: الحفاظ على الكيانات المقدسة، فلا يكاد يخلو مجتمع إنساني طبيعي من وجود كيانات مقدسة لديه، تمثل هويته ومرجعيتها والقاعدة الصلبة التي يقوم عليها، وكل مجتمع يحدد من الكيانات ما يتناسب مع رؤيته للحياة وأهدافه فيها، ونتيجة لاختلاف تلك الكيانات المقدسة وقع الاختلاف بين الشعوب الإنسانية،

ومن ضرورة كونها مقدسة هو أنه لا يقبل المساس بها أو الانتهاك لها.

وباعتبار الإسلام ديناً إلهياً يسعى إلى إحداث التغيير الفعال في حياة الإنسان من جميع جوانبها، ويهدف إلى إصلاح علاقة الإنسان بربه وخالقه، وإصلاح علاقة الإنسان بغيره من البشر أوعلاقة الإنسان بالكون من حوله.

فإن ذلك يستلزم بالضرورة أن تكون له بنية أصلية تمثل الأبعاد الأساسية فيه، ومنطقة صلبة تكون بمنزلة المنطقة المركزية في بنيانه، وترجع إليها جميع التشريعات والتفاصيل، وقد حدد علماء الإسلام هذه المنطقة في الضرورات الخمس، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال.

فهذه الضرورات الخمس تمثل كيانات مقدسة في الإسلام، وأي مساس بها هو في حقيقته هو مساس بكيان الإسلام نفسه.

ولأجل هذا حارب الإسلام جميع العوامل التي تحدث الفساد في تلك الكيانات، وتصدى لكل الوسائل التي تتسبب أو إحداث الخلل فيها.

والإسلام في محاربة تلك لم يلتفت إلى الأمثلة الفردية ولا الشاذة، وإنما كان يبني مشاريعه الإصلاحية والوقائية على القدر الغالب الذي يمثل الحالة المتوسطة.

فمن الكيانات المقدسة في الإسلام والتي سعى في تكوينها وبنائها: كيان الأعراض والفروج، فهذا الكيان من الأمور المقدسة جداً في الإسلام، والتي لا يقبل

بها أي مساس، وقد رتب العقوبة الشديدة على من اعتدى عليه أو استخف به، حتى ولو لم يكن فيها إضرار بالغير، وقد تصل هذه العقوبة إلى القتل بالرجم بالحجارة.

فلو زنى رجل عقيم بامرأة عقيم أو زنى رجل لا أهل له ولا قبيلة بامرأة لا أهل لها ولا قبيلة، أو زنى رجل مسكين حقير بامرأة مسكينة حقيرة في طرف أطراف البلاد الإسلامية، أو زنى رجل بامرأة عن رضا منها أو طلب، ففي كل هذه الأحوال يجب أن يعاقب؛ لأن ما حصل منه يعد انتهاكاً لكيان مقدس في الإسلام وهتك لحرمته ومكانته.

فتشريع الإسلام لحد الزنى ليس الغرض منه ألا يقع الاختلاط في الأنساب فقط، ولا لأجل أن فيه اعتداء على الآخر فحسب، وإنما من الحكم العظيمة لذلك الحد هو الحفاظ على قدسية كيان الأعراض والفروج، والسعي على أن لا يقع التساهل فيها.

ومن الكيانات المقدسة في الإسلام والتي سعى إلى تكوينها وبنائها: كيان الأموال، فهذا الكيان من الأمور المقدسة في الإسلام، ولا يقبل المساس بها بأي حال، وقد رتب العقوبة الشديدة على من اعتدى عليها أو انتهكها، حتى ولو لم يكن فيها إضرار ظاهر بالآخرين.

فلو أن رجلاً أخذ على نفسه عهداً ألا يسرق إلا من أموال الأغنياء، ولا يسرق إلا مالاً قليلاً لا يضر بهم، فإنه يجب معاقبته، وإقامة الحد عليه؛ لأن ما حصل منه يعد انتهاكاً لقدسية الأموال في الإسلام، وانتهاكاً لحرمتها.

فتشريع الإسلام للعقوبة على السرقة ليس الغرض منها فقط ألا يقع الاعتداء على أموال الآخرين وحقوقهم، وإنما من الحكم العظيمة لذلك الحد الحفاظ على

قدسية مكون أساسي من مكونات بنيان الإسلام.

وكلما ازدادت أهمية الكيان المقدس ومنزلته ومحوريته في الإسلام ازداد الإسلام محافظة عليه وتشدداً في الاعتداء على حرمته، وصلابة في التعامل معه.

وكيان الدين من أعظم الكيانات التي قدسها الإسلام وأعلى من شأنها، وقدس الجامعة الإسلامية التي تتكون من خلاله؛ لأنه هو الكيان الذي يربط الإنسان بالله ويجعله دائم الصلة به، فحارب الإسلام كل ما يؤدي إلى إحداث الخلل أو الاضطراب فيه، وعاقب على كل فعل يؤدي إلى انتهاك قدسيته.

والمرتد - في أي مستوى اجتماعي كان - بإعلانه الخروج من الإسلام هو في الحقيقة يعلن انتهاكه لقدسية كيان الدين وللجامعة الإسلامية التي تكونت بين المسلمين بسببه، والتي سعى الإسلام لتكوينها والمحافظة عليها، فليس من المقبول عقلاً أن يترك الإسلام من يعلن انتهاكه لأعظم كيان قدسه وبناه وسعى إلى تأسيسه وتعميقه.

وعقوبة المرتد إنما جاءت للحفاظ على هذا الكيان وعلى حرماته، ولتعاقب كل من أعلن الاعتداء عليه وجاهر بذلك.

والإسلام لم يتساهل في هذه العقوبة حتى مع أعلى رأس في الدولة، فلو أن الحاكم ارتد وأعلن ردته في المجتمع، فإنه يجب على المسلمين أن يقوموا بخلعه ومعاقبته، فمع ما قد يكون في معاقبته ومواجهته من مفاسد وأضرار، إلا أنها كلها تهون من أجل الحفاظ على كيان الدين المقدس.

وكـون بعض المجتمعات لا تعاقب على الارتداد عن الدين وتعده أمراً مقبولاً ومتاحـاً لـكل أحد؛ لكون الديـن عندها لا يمثل كياناً مقدسـاً يعاقب المتجاوز له، لا يلـزم منه في العقـل ولا في الشرع ولا في الواقع أن يتوافق الإسـلام معها، فالإسـلام ليـس مطالبـاً بموافقة غيره مـن المجتمعات؛ لأنه دين مسـتقل له كيانـه الخاص، وله مقدسـاته الخاصة، وأهدافه المحددة وبنيته المتناسقة فيما بينها، ولا يصح في العقل ولا في المنطق محاكمته إلى منظومة أخرى مختلفة عنه تمام الاختلاف.

ثـم إن هناك مجتمعات لا تمثل الفروج والأعراض عندها كيانات قدسـية، ولا يعـد انتهاكهـا أمراً قبيحاً، فهل يصح أن نطالب الإسـلام بموافقتهـا أيضاً؟!، وهناك مجتمعـات لا يمثل شرب الخمـر فيها من حيث الأصل جريمـة انتهاكية للعقل، فهل نطالب الإسلام بموافقتها أيضاً ؟!

إن التعامل مع منظومة الإسلام العظيمة بهذه المنهجية سيؤدي مع مرور الأيام إلى ذوبان هويتها واختفاء معالمها ومميزاتها، وسيصبح دين الإسلام مجرد مرآة عاكسة لتطورات المجتمعات الأخرى وتصوراتها.

لماذا لا يعاقب الكافر الأصلي بالقتل إذن ؟!

ولا يصح الاعتراض على هذا الوجه بحالة الكافر الأصلي بحجة أنه لا يختلف عـن المرتد في انتهاك الكيان المقدس، فإن هناك فرقاً جوهرياً بينهما، فالكافر الأصلي لم يعلن التزامه بنظام الإسلام من الأساس بخلاف المرتد الذي أعلن التزامه بمقدسات الإسلام، ثم قام بانتهاكها، فحالة الكافر الأصلي مشابهة لحالة من لم يلتزم بنظام دولة

ما لأنه لم يدخل في حدودها، وحالة المرتد مشابهة لحالة من أعلن التزامه بنظام دولة ما ثم انقلب عليها وتفلت منها، فكلاهما لم يلتزم بالنظام، ولكن بينهما فرق كبير جداً، فالأول لم يلتزم بالنظام لكونه لم ينخرط فيه من الأساس؛ ولهذا فهو لا يستحق العقوبة، والثاني انخرط في النظام ثم أعلن انتهاكه له؛ ولهذا هو مستحق للعقوبة.

ثم إن المرتد في حقيقة أمره يدعي أنه جرب الإسلام فوجده ديناً باطلاً لا يستحق أن يبقى عليه الإنسان، وهذا الأمر لم يقع من الكافر الأصلي، وسيبقى حاله كحال من جهل حقيقة الشيء ولم يقم بتجربته، ولا أحد يساوي بين من جرب الشيء فخرج منه كارهاً، وبين من لم يجربه من الأساس.

الأمر الثاني: الحفاظ على النظام العام للمجتمع المسلم، وهذه حكمة من حكم تشريع عقوبة المرتد في الإسلام لا يلزم أن تكون متوفرة في كل حالة، فإعلان الردة عن الإسلام ليس انتهاك لكيان مقدس في الإسلام فقط، وإنما فيه أيضاً إعلان للخروج عن النظام العام في المجتمع الإسلامي؛ وذلك أن الإسلام ليس مجرد عقيدة قلبية فحسب، ولا هو مجرد عبادات فردية، وإنما هو إيمان ونظام معاً، إيمان ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه، ونظام ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه أيضاً.

والمجتمع الإسلامي يقوم أول ما يقوم على العقيدة الإيمانية الإسلامية، فالعقيدة هي أساس هويته ولب كيانه وروح وجوده ومنبع حيويته، وهي التي تمثل له خصوصيته التي يتميز بها عن كل المجتمعات الأخرى، وهي القاعدة التي يُؤَسَّس عليها كل الأنظمة في المجتمع الإسلامية.

فإعلان المرتد لردته في هذا المجتمع هو في الحقيقة إعلان للتمرد على النظام وكشف عن عدم الالتزام بقاعدته الأصلية التي تبنى عليها كل الأنظمة الحياتية.

ونتيجة لأهمية العقيدة في المجتمع الإنساني، وفي الكيان الإنساني، فإن الردة ليست موقفاً عقلياً مجرداً، وإنما هي عملية مركبة معقدة تتضمن تغير الولاء وتبديل الهوية وتحويل الانتماء، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة، ومن موطن إلى موطن - من دار الإسلام إلى دار أخرى، وهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضواً فيها إلى أمة أخرى، وينضم بعقله وقلبه وإرادته إلى كيان آخر، وهذا المعنى أشار إليه النبي ﷺ حين عبر عن المرتد بقوله:" التارك لدينه المفارق للجماعة"[1]، فهو يدل على أن حقيقة الارتداد ليست مجرد قرار جزئي يتخذه الإنسان في عشية وضحاها، وإنما هو تغيير كلي يترتب عليه خروج ظاهر على النظام العام في المجتمع، ذلك النظام الذي يخضع في كل تفاصيله لهيمنة الإسلام وتشريعه، فالمرتد يقوم بعملية تغيير كبرى تجعله مفارقاً لجماعة المسلمين ونظامهم وحكمهم.

وإن حاول المرتد أن يخفف من طبيعة القرار الذي اتخذه، وأنه ليس إلا قراراً جزئياً لا يضر بنظام المجتمع العام، فهو ليس صحيحاً في مقاييس الأنظمة الكلية - كنظام الإسلام - فهذه الأنظمة تنظر إلى الحقائق الغائرة وتراعي المآلات المترتبة، وتتمحور حول الجوهر والمركز لا حول الألفاظ والشعارات.

فمنتهى حال المرتد أنه يعلن انشقاقه على إيمان الجماعة الإسلامية وعلى نظامها،

---

(١) انظر: جريمة الردة وعقوبة المرتد، يوسف القرضاوي (٤٦)، وحقائق الإسلام وشبهات المشككين، إشراف محمود زقزوق (٥٥٣).

وكل الأنظمة الاجتماعية تحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت على أحد منهم الخروج على نظام الدولة فيما يسمى بـ" الخيانة العظمى"، ولكن الإسلام كان أرحم من غيره في التعامل مع مثل هذه الجريمة؛ لأنه لم يلغ كل الفرص كغيره من الأنظمة، وإنما أعطى المرتد فرصة التوبة والرجوع، وأوجب محاورة المرتد والنقاش معه لعله يرجع أو يؤوب، ودعا إلى إطالة مدة ذلك سعياً منه في الإنابة والرجعة[1].

وإن فُرض أن مرتداً أعلن ردته في المجتمع وأظهرها للعيان، ولكن أعلن أيضاً عدم خروجه عن النظام العام والتزامه بكل الأنظمة، فهو أيضاً يستحق إقامة العقوبة عليه؛ لأن نفس إعلانه للردة وإظهارها يعد خروجاً عن النظام، وإن سُلم بأنه لن يخرج عن النظام العام، فهي حالة نادرة لا يبنى عليها حكم في الإسلام؛ لأن الأحكام إنما تبنى على الأحوال الطبيعية لا على الأحوال النادرة والشاذة، فهو شبيه بمن أعلن سرقته في المجتمع ولكنه قيد ذلك بأن لا يسرق إلا من أموال الأغنياء فقط، أو بمن يعلن أنه يشرب الخمر، ولكنه لا يشربها إلا في حالة الخلوة فقط، أو بمن يعلن أنه يزني، ولكنه لا يزني إلا بمن رضيت بذلك.

الأمر الثالث: دفع الأضرار النفسية والروحية عن المجتمع، فضلاً عما في الردة من الانتهاك للكيانات المقدسة والخروج عن النظام العام للمجتمع فهي أيضاً تتسبب في إحداث أضرار نفسية وروحية في نفوس المسلمين، فإذا كانت الردة تتعلق بأعظم شيء لدى الإنسان وهو الدين، وإذا كان المجتمع المسلم قائماً على أن الدين الإسلامي هو الدين الصحيح المقبول عند الله – وهناك أدلة عقلية تدل على ذلك – وإذا كانت

(١) انظر: الحدود في الشريعة الإسلامية، عبدالحليم عويس (١٢٧).

العقيدة تمثل مكوناً أساسياً من مكونات شخصية المسلمين، فإن إعلان الردة والحالة هذه يتسبب في الضرر بمشاعر المؤمنين بالدين الإسلامي وقلوبهم وأنفسهم، ويقدح في أعز شيء يملكونه؛ لأن المرتد في الحقيقة يدعي بطلان الإسلام ويصور للمؤمنين بأنه جرب الإسلام فوجه ديناً لا يستحق الاستمساك به، وهو في الحقيقة يذم المسلم على تمسكه بذلك الدين.

فمن حِكَم تشريع قتل المرتد كما يقول الطاهر بن عاشور:" مع أن الكافر الأصلي لا يقتل أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضاً تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة "[1].

فإذا كان من حِكَم العقوبة على الزنى هو أن الزاني بفعله ذلك يحدث الضرر في أعراض المسلمين ونفوسهم؛ فالمرتد المعلن لردته هو الآخر يدخل الضر في نفوس المسلمين، بل إن ضرره أعظم؛ لأن الدين عند المسلم أعظم من كل شيء، وإن كانت الأشياء الأخرى عظيمة.

ثم إن إعلان الردة قد يؤدي ببعض المسلمين الضعفاء في التصور والدين إلى الوقوع في الردة والخروج من الإسلام، وارتداد الرجل الثاني بسبب إعلان الردة من الأول هو حدث مؤلم لأبناء المرتد الثاني ولزوجته ولأبيه وأمه وإخوانه وأقاربه؛ فكل هؤلاء سيتألمون من ارتداد قريبهم، وسيكون عليهم حدثاً فظيعاً ومصيبة كبرى،

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٣١٩).

والمرتد المعلن لردته هو في الحقيقة المتسبب في إحداث تلك الأضرار الأليمة بعدد كبير من أفراد المجتمع المسلم.

ومراعاة نفوس المؤمنين الصادقين في إيمانهم والثابتين عليه أولى في العقل من مراعاة حق من ارتد عن دينه وغيّر معتقده، وإذا كان المرتد لا بد أن تراعى حقوقه، فغيره من المؤمنين أولى بذلك وأحرى في العقل وفي الشرع.

الأمر الرابع: المعالجات الاستباقية، فمن المصالح التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من تشريع العقوبة على الارتداد هي قطع الطريق على أصحاب الحيل والخداع والمكر بجميع أصنافه، وتظهر فائدة مثل هذه المعالجة في الصور التالية:

الصورة الأولى: أنه ليس خافياً على أحد أن الإسلام له أعداء كثيرون جداً، لديهم هدف مشترك ومركزي في مشروعهم وهو إخراج المسلمين من دينهم أو تشكيكهم فيه، وهذا الهدف ليس من الأمور الخفية ولا السرية، بل كل أحد يدرك ذلك، وهناك عشرات الشواهد التي تدل على ضخامة أعداد الداخلين في هذا المشروع.

وقد نبه الله تعالى إلى هذا الهدف مرات عدة في القرآن الكريم، وفي مناسبات مختلفة، حيث يقول الله: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[البقرة:١٠٩]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ﴾[البقرة:٢١٧]، ويقول تعالى: ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ

وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾[آل عمران:٦٩].

فهـذه التنبيهـات المتتالية مـن الله تعالى تدل عـلى أن ارتداد المسـلمين كلهم أو بعضهم عن الإسلام هدف مركزي لدى كثير من المخالفين للدين.

والمرتد في الحقيقة يحقق لأعداء الإسلام هذا الهدف، وهو بذلك يمثل انتصاراً لهـم ووصـولاً إلى بعض بغيتهم، فيكون المرتد في نهاية أمـره مثل الجندي الذي فر من معسكر قومه إلى معسكر عدوهم، ويصبح قوة إضافية لهم - ولو كان قليلة - فحتى لا يقع مثل هذا الأمر الشنيع بادر الإسلام بتشريع علاج استباقي وقائي يمنع أو يقلل من وقوع مثل هذا العمل القبيح[1].

الصـورة الثانيـة: أنـه يمكـن لأعداء الإسـلام مع شـدة حرصهم عـلى ارتداد المسـلمين وعلى تشـكيك الضعفاء منهم في دينهم أن يَقْدُموا على الدخول في الإسلام بجماعـات كبيرة، ثم يخرجوا منه بصورة جماعية، ويكرروا هذه العملية، حتى يخدعوا ضعاف الإيمان وقليلي العلم - ولا أحد يقول إن كل المسـلمين لديهم العقل والنباهة الكافيـة- ويصـوروا لهـم بـأن دينهم لا يسـتحق البقـاء فيه، وأنـه دين باطل فاسـد، وهذه الوسـيلة اسـتعملها أعداء الإسـلام في زمن النبي ﷺ، وقد صورها الله في قوله: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[آل عمران:٧٢]، فهذه مكيدة أرداها بعض أهل الكتاب ليلبسوا على الضعفاء من المسـلمين أمر دينهم، ففعلوا ذلك حتى يقول الجهلة: إنما ردهم عن

(١) انظر: عقوبة الارتداد عن الدين، عبدالعظيم المطعني (٩٤).

دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب فيه[1].

ولا يوجد ما يمنع من استعمال الأعداء لهذه الوسيلة في الأزمنة الأخرى، فإدراكاً من الإسلام لخطورة هذا الأسلوب، وخبث من استعمله، حيث سلك طرق الخداع والمكر، وسعياً منه في معالجة الأمر قبل وقوعه شرع عقوبة الارتداد بوصفها حلاً استباقياً.

ولما كنا نحن البشر لا نعلم الغيب ولا ندرك ما في صدور العالمين، وليس لنا إلا الظاهر، لم يفرق الإسلام بين مرتد ومرتد، ولا بين من أراد استعمال الطرق المخادعة والمكارة وبين من ليس كذلك، فجعل الحكم عاماً، حتى يغلق الطريق بإحكام.

الصورة الثالث: أنه لو لم توجد عقوبة المرتد لربما اتخذ بعض المسلمين ممن هو متصف بضعف الإيمان والخلق الارتداد وسيلة للتخلص من تبعات الأعمال التي يطلب فعلها الإسلام، فقد يُطالب رجل غني بزكاة ماله، فيدعي أنه ترك الإسلام وخرج منه؛ حتى يسلم من دفع الزكاة، ثم يعود للدين من جديد، وقد يضجر بعض المسلمين من الواجبات العملية المفروضة عليه فيدعي أنه خرج من الإسلام، فراراً من الالتزام بها، فحتى لا يقع مثل هذا التلاعب من ضعاف الدين والخلق، قام بتشريع عقوبة الردة.

الأمر الخامس: الالتزام بمبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد، فلا أحد ينكر أن عقوبة المرتد فيها بعض المفاسد على المرتد وعلى أقاربه، فالموت مفسدة على الميت

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(٢/ ٥٩).

ومصيبة عليه وعلى أهله كما وصفها القرآن، ولكن ترتب المفسدة على أمر ما لا يعني إلغاءه وعدم العمل به، فكل العقوبات فيها مفسدة على المعاقب وإيلام له، ومع ذلك لا يقول أحد من العقلاء بإلغاء نظام العقوبات، فإنه لو قال أحد ذلك، لقال له كل العقلاء: كيف نلغيها وفيها مصالح أعظم ومنافع أكبر لدين الناس ودنياهم ؟! ولا يصح في العقل ولا في الدين إبقاء أمر ما لأن فيه مصلحة لفرد مع أنه يترتب عليه مفاسد أعظم وأضخم.

والإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد وفي نظام العقوبات كله عمل بهذا المبدأ المتفق عليه بين العقلاء، فهو لا ينكر أن تلك العقوبة فيها نوع مفسدة على المعاقب، ولكن لأن هناك مصالح كبرى - كما سبق بيان بعضها - تترتب عليها، قام بتشريع هذه العقوبة والإلزام بها.

فتشريع الإسلام لقتل المرتد ليس لأنه مستخف بالدماء، فهو الدين الذي جعل الأصل في دماء الناس العصمة والحرمة، وليس لأنه متشوف لإنزال العقوبات بالناس، فهو الدين الذي طالب بالتشدد في شروط الحدود وطالب بإلغائها عند وجود الشبهة، وليس لأنه يريد الإضرار بالخلق، فهو الدين الذي حرم جميع صور الضرر، وإنما لأنه رأى فيها مصالح كبرى لحياة الناس واستقرار علاقتهم بالله تعالى وبأنفسهم، فقام بتشريعها.

ومن خلال تلك الأمور الخمسة ينكشف لنا أن الإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد لم يراع جانباً واحداً، وأن العقوبة على الردة لم تكن لأجل الاعتقاد القلبي، وإنما

راعى جوانب متعددة ومختلفة، منها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي ومنها ما هو ديني، تتضافر كلها لتعطي دلالة عقلية قوية على أن الإسلام بلغ القمة في تشريع مثل تلك العقوبة، وفاق جميع الأنظمة البشرية القاصرة في تعاملها مع المجتمعات البشرية باختلاف أحوالها وتنوع ملابساتها وتقلباتها.

وينجلي أيضاً أن قتل المرتد ليس مقصوداً لذاته في الإسلام، وإنما هو مقصود لما يترتب عليه من المصالح والمنافع، وينجلي أيضاً أن الإسلام لم يبادر إلى قتل المرتد مباشرة، وإنما سلك معالجات عدة سعياً منه في محاولة إرجاعه عما وقع فيه من انحراف، فلما انسدت كل الطرق في إرجاعه لم يكن بد من قتله، لما يترتب على ذلك من مصالح كثيرة للمجتمع وأفراده المؤمنين.

ويظهر للقارئ اتساع العقلانية الإسلامية في معالجة الإشكاليات التي تواجه منظومته التشريعية والتنظيمية، ويتضح له مقدار العمق في استعمال الآليات التي تحقق أكبر قدر من المصلحة، وتقوم بتقليل أكبر قدر من المفسدة.

وحين غفل كثير من الناظرين - من الإسلاميين ومن غيرهم - في المنظومة الإسلامية التي وضعها الإله الأكرم والأرحم والأعلم، ولم يدركوا الأبعاد المتنوعة لنظام العقوبات فيه، أخذ يستشكل بعضها بناء على قصور تصوره لحكمة الإسلام، وقُصورُ علمنا عن الوصول إلى المنظومة التي وضعها الله تعالى لا يبرر لنا المسارعة إلى إنكارها أو تأويلها، وإنما يدعونا إلى مزيد من التأمل التفكر والغوص في الأعماق لاستخراج مكنوناتها وجواهرها.

مناقشة الاتجاه المعاصر المنكر لحد الردة:

لا تختلف الحال في عقوبة المرتد عن قضية الجهاد في الإسلام، فإنها حين طرحت في الفكر الإسلامي المعاصر، أخذ تيار معاصر يتبنى رؤية مختلفة في الموقف من حد الردة، أنكر من خلالها مشروعية العقوبة على الردة والخروج من الدين بالقتل كما هو منصوص في الشريعة ومجمع عليه بين الصحابة، وأكد على أن الشريعة الإسلامية لم ترتب على الخروج من الدين في حد ذاته أي عقوبة منصوصة.

وأما تفسير العقوبة التي جاءت في النصوص الشرعية والتي أجمع عليها العلماء فقد أرجعها ذلك التيار إلى المناط السياسي، فادعى أن المرتد لا يعاقب في الإسلام لمجرد ردته، وإنما إذا جمع معها خروج على الدولة الإسلامية أو خيانة للمجتمع المسلم، أو حرابة له مع الأعداء، فإذا ارتد شخص ولم يحصل منه شيء من هذه الأمور فإنه لا يستحق العقوبة، ولا شيء عليه[1].

فالعقوبة في رؤيتهم لا تتعلق بالارتداد نفسه، وإنما بما يكون معها من جرائم سياسية، وخلاصة هذه الرؤية أن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وإنما هي مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة من قبل أعدائها، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيرية لا حداً[2].

(١) يحتاج الاتجاه المعاصر المنكر لحد الردة إلى دراسة تاريخية فكرية اجتماعية معمقة، تكشف عن نشأته الأولى، وعن أسباب حدوثه وعن أبرز تطوراته وأبرز المدارس الفكرية المتبنية له.

(٢) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية (٥٠)، وأصول النظام الجنائي، محمد سليم العوا (١٥١-١٦٦)، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبدالحكيم العيلي (٤٢٧)، وحرية الفكر في الإسلام، عبدالمتعال الصعيدي (٨٥)، والإسلام وحرية الفكر، جمال البنا (٥٠، ٥٣)، والتعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، محمد عمارة (٩)، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حللي (١٢٨-١٤٤) وغيرها كثير.

أدلة الاتجاه المعاصر المنكر لعقوبة المرتد:

وقد قام المنكرون لحد الردة بتقديم أدلة متعددة، حاولوا من خلالها تأكيد صحة قولهم، وصرف النصوص الأخرى عن ظاهرها البين في الدلالة على عقوبة المرتد، ولا بد من الوقوف مع أدلتهم تلك والكشف عما فيها من خلل في الاستدلال والاحتجاج.

والقاعدة الاستدلالية التي ارتكزت إليها جميع الأطياف المندرجة ضمن هذا الاتجاه هي الزعم بأن الإسلام أطلق الحرية الدينية في كل الأحوال وأطلق النهي عن الإكراه على الدين في كل المواطن، وكل ما خالف هذه الحرية فيجب إنكاره أو تأويله، وحد الردة يناقض تصورهم للحرية في الإسلام فلا بد من التخلص منه، ولهذا جعلوا النصوص التي فهموا منها الدلالة على الحرية الدينية هي المحكم القطعي وجعلوا كل نص يخالفها - مهما كانت درجته ودلالته - متشابهاً.

وهذه القاعدة بالتصور السابق هي أساس الخطأ لدى هذا الاتجاه، ويرجع سبب ذلك إلى أنهم اعتقدوا أن النصوص التي تنهى عن الإكراه متعارضة مع النصوص التي توجب معاقبة المرتد، وهذا غير صحيح؛ لأن فهمهم للنصوص الناهية عن الإكراه مخالف لفهم المفسرين ولفهم الصحابة، حيث جعلوها عامة في كل الأحوال وفي كل المواطن، والصحابة والسلف من بعدهم لم يفعلوا ذلك، كما سيأتي الكشف عنه قريباً.

وأهم الأدلة الشرعية التي اعتمدوا عليها ثلاثة أدلة رئيسية[1]، وهي:

الدليل الأول: آية نفي الإكراه، وهي قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[البقرة:٢٦٥]، فالله -كما يقولون- نفى الإكراه على الدين، وكلمة إكراه نكرة في سياق النفي، والقاعدة الأصولية تقول: "النكرة في سياق النفي تدل على العموم"، فهي تشمل حالة الدخول في الإسلام وحالة الخروج منه، وإثبات العقوبة على المرتد يدخل في الإكراه على الدين، وهو محرم بنص القرآن[2].

ولكن إذا رجعنا إلى سياق الآية، وإلى موقف المفسرين منها، ورجعنا أيضاً إلى باق النصوص الشرعية الأخرى نجد أن الآية لا تدل على نفي العقوبة على المرتد ولا تشكل عليه ولا تعارضه، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن سياق الآية وسبب نزولها يدلان على أن موضوع الآية ليس متعلقاً بالردة والخروج من الدين، وإنما هو متعلق بالإكراه على الدخول في الدين، فلا شك أن لفظ الآية عام ودلالتها عامة، ولكن هناك فرقاً بين عموم اللفظ وبين موطن العموم، وموطن عمومها – المناط- إنما هو حالة الابتداء في الدخول في الإسلام، فالله عز وجل ينهى المؤمنين عن إجبار أي أحد مهما كانت ديانته على الدخول في الإسلام، وليس لها تعلق بالحالة الأخرى التي هي الخروج من الدين.

وبناء عليه فمن أراد أن يستدل بهذه الآية على إنكار عقوبة المرتد فليس له أن

---

(١) هناك أدلة أخرى يستدل بها التيار المنكر لحد الردة، ولكنها أدلة عامة سيأتي ذكرها ونقاشها في المكون الخامس: حرية الرأي والتعبير عن الرأي.

(٢) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني (١٠٩).

يعتمد على مجرد عموم اللفظ؛ لأن المخالف له لا ينازع فيه، وإنما عليه أن يثبت أن هذه الآية تستوعب كل الأحوال والمواطن التي يصدق عليها معنى الإكراه في الدين، فمن يخالفه في دلالة هذه الآية على إنكار عقوبة المرتد لا ينازع في عموم اللفظ، وإنما ينازع في المناط والموطن الذي تعلق به ذلك العموم، ويرى أنه خاص بحالة الدخول في الإسلام.

وهذا ما يدل عليه تعامل المفسرين معها، فإنهم اختلفوا في تحديد دلالتها والمراد منها على سبعة أقوال، فمنهم من قال: إنها منسوخة، لكون الرسول ﷺ أجبر العرب على الدخول في الإسلام، ومنهم من قال: إنها خاصة بأهل الكتاب، فلا يكرهون على الدخول في الإسلام، ومنهم من قال: إنها خاصة بالأنصار، ومنهم من جعل معناها: أي: لا تقولوا لمن دخل الإسلام تحت السيف إنه مكره، ومنهم من قال إنها واردة في السبي خاصة[1].

وكل تلك الأقوال اتفقت على معنى واحد، وهو أن هذه الآية متعلقة بحالة الدخول في الإسلام فقط، ولم يذكر أحد من المفسرين أن لها تعلقاً بحالة الخروج من الإسلام.

وكل العلماء الذي أكدوا على أن هذه الآية عامة وأنها ليست منسوخة، أكدوا في الوقت نفسه على وجوب عقوبة المرتد، وهذا إدراك منهم على أن كون الآية عامة وغير منسوخة لا يعني إطلاق الحرية في كل المواطن، ولا يعني أنها معارضة

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ١٥-١٩)، وزاد المسير، ابن الجوزي (١/ ٣٠٥-٣٠٦)، وفتح القدير، الشوكاني (١/ ٤٧٠).

لوجود عقوبة المرتد؛ لكون عمومها لديهم متعلقاً بموطن محدد وهو حالة الدخول في الإسلام.

وبناء عليه فالقول بالعقوبة على الردة عندهم ليس تخصيصاً لعموم الآية وليس هو متضمناً لإخراج شيء عن دلالتها؛ لكونها من الأساس لا تشمل حالة من سبق له الدخول في الإسلام ثم خرج منه.

وقد أكد هذا المعنى عدد من العلماء، ومن أشهرهم: ابن جرير الطبري، فإنه رجح أن الآية خاصة بصنف من الكفار، حيث يقول:" وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس، وقال: عنى بقوله تعالى ذكره:"لا إكراه في الدين"، أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخاً"[1].

وهذا يدل على أن عدم شمولها لحالة الارتداد عن الدين عنده راجع إلى طبيعة مناطها الذي تعلقت به وليس راجعاً إلى كونه نسخاً أو تخصيصاً لها، ولهذا قال ابن جرير في تأكيد كلامه السابق:" وكان المسلمون جميعاً قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوماً فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه الآخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم كان بيناً بذلك أن معنى قوله:"لا إكراه في الدين"، إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه

(١) تفسير الطبري (٣/ ١٨).

بحكم الإسلام"[1].

ويؤكد ابن حزم هذا المعنى، وينقل الإجماع على أن الآية لا تشمل كل موطن فيه إكراه في الدين، فيقول: "لأنه لم يختلف أحد من الأمة كلها أن هذه الآية ليست على ظاهرها؛ لأن الأمة مجمعة على إكراه المرتد عن دينه"[2]، وقوله: "ليس على ظاهرها" لا يقصد به أن عقوبة المرتد مخصصة لعموم الآية، وإنما يقصد أنه عمومها لا يشمل حالة الارتداد أصلاً، فهي لا تدخل في باب تخصيص العام، ويبين ذلك قوله في موطن آخر تعليقاً على الآية: " هذه الآية ليست على ظاهرها، وإنما هي فيمن نهانا الله تعالى أن نكرهه، وهم أهل الكتاب خاصة"[3].

ثم هل من المعقول أن تكون هذه الآية ظاهرة في الدلالة على حرية الارتداد عن الدين، وتكون أصلاً كلياً قطعياً محكماً في ذلك ثم يطبق كل المفسرين على عدم ذكر ذلك المعنى وعلى عدم الأخذ به ؟!! وهل من المعقول أن تكون هذه الآية قطعية الدلالة على أن المرتد لا يعاقب ثم لا يستدل بها أحد من الصحابة على ذلك، بل يجمعون على عدم العمل بها كما فعل عمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وابن عباس وأبو موسى الأشعري وغيرهم ؟!!

الأمر الثاني: أنه على التسليم بأن عموم الآية يشمل حتى حالة الارتداد والخروج من الدين، فإن هذا لا يبرر اطراح كل النصوص الشرعية الأخرى الدالة

(١) المرجع السابق، الإحالة نفسها.

(٢) المحلى (١١/ ١٩٥)، وانظر: المحلى أيضاً (٧/ ٣٤٦).

(٣) المرجع السابق (٧/ ٣٤٧).

على عقوبة المرتد، وجميع الإجماعات المنقولة عن الصحابة ومن بعدهم، وإنما المنهجية العلمية تقتضي أن نقوم بفهم النصوص بعضها مع بعض، ونجمع بين ما يبدو متعارضاً منها، كما ينص على ذلك علماء الأصول؛ لأن في ذلك عملاً بكل النصوص.

ويؤكد ذلك أن النصوص النبوية الواردة في عقوبة المرتد بلغت حد التواتر، فهي "شيء ثابت بالسنة المتواترة، معلوم من الدين بالضرورة، لم يختلف فيه العلماء، أعني لم يختلفوا في أن المرتد يقتل، أعني أنهم لم يختلفوا فيما يسميه الناس في اصطلاحهم اليوم "المبدأ" وإن اختلفوا في بعض التفصيل، تبعاً لاختلاف النظر في التطبيق؛ تطبيق المبدأ على الفروع، وتطبيقه على الحوادث "[1].

ومن خلال إعمال تلك القاعدة نتوصل إلى أن النصوص التي جاءت في وجوب معاقبة المرتد مخصِّصَة لعموم هذه الآية.

والقول بتخصيص السنة لعمومات القرآن أو تقييدها لمطلقاته ليس خاصاً بقضية الردة فقط، بل هو عام في كل المسائل، وقد ذهب إلى هذا جمهور الأصوليين[2]، وهناك أمثلة كثيرة على هذه القاعدة، ومن أشهر الأمثلة على ذلك: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾[النساء:١١]، فإن السنة خصصت هذا العموم بأن لا يكون الأب نبياً لقوله ﷺ": نحن معشر الأنبياء لا

(١) مجلة الكتاب (٣/ ٢٩٩-٣٠٢)، نقلًا عن: نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان الخراشي (١/ ٩٩٨-٩٩٩).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٣/ ٣٦٤).

نورث"[1]، وبأن لا يكون الوارث قاتلًا للمورث، لحديث "ليس للقاتل من الميراث شيء"[2].

ومن أمثلة ذلك أيضاً: تخصيص العموم في قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[التوبة:٥]، بالأحاديث التي نهت عن قتل الصبيان والنساء.

وقد اعترض بعض المنكرين لحد الردة على هذا الوجه بأن قال إن آية البقرة خبر، والخبر لا يدخله النسخ ولا التخصيص[3].

ولكن هذا الاعتراض ضعيف جداً؛ لأنه وإن كان لفظ الآية جاء على صيغة الخبر إلا أنه جاء للدلالة على الأمر، وإلا لما صح استنباط الأحكام منه، والأخبار التي من هذا القبيل يجوز أن يدخلها النسخ على الصحيح من أقوال الأصوليين، بل قد نقل بعضهم الإجماع على ذلك، حيث يقول الزركشي: "أما الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي... فلا خلاف في جواز نسخه اعتباراً بمعناه، قاله ابن برهان وتبعه الهندي"[4]، وما دخله النسخ يدخله التخصيص من باب أولى.

الأمر الثالث: أنه على التسليم بأن الآية عامة عموماً مطلقاً بحيث تشمل كل المناطات المتعلقة بالدين، فإنه يلزم ألا يكره أحد على شيء من أجزاء الدين، فكما أن

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٣٧٢١)، أحمد في المسند، رقم (٩٩٧٢)، واللفظ له.

(٢) أخرجه: أبو داود في السنن، رقم (٤٥٦٦)، والنسائي في السنن، رقم (٦٣٦٧)، وصححه الألباني.

(٣) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١١٨).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه، (٤/ ١٠٠).

الآية عامة في عدم الإكراه على الدين في أصله، فكذلك هي عامة في عدم الإكراه على الدين في أجزائه، فلا يكره أحد على ترك الخمر ولا على أداء الزكاة ولا على فعل شيء من الواجبات الشرعية، وهذا يؤدي إلى إبطال باب العقوبات والتعزيرات التي أجمع العلماء على إقرارها، فإن ادُّعي التخصيص في هذه الأمور، بطل الاستدلال بعموم الآية.

ومن خلال التحليل السابق نكتشف مقدار الاستعجال الذي وقع فيه بعض المنكرين لحد الردة حين اعتمد على آية البقرة وجعلها أصلاً محكماً يجب أن ترد كل الأدلة إليه، ويجب أن يؤول كل نص يخالف ما فهمه منها، ووصف من لم يأخذ به بأنه سطحي في التفكير وأن قوله يمثل مصيبة فقهية!!

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ لم يطبق حد الردة على من ارتد في زمنه، مع كثرتهم، فلو كان قتل المرتد واجباً في الإسلام لما ترك النبي ﷺ العمل به[1].

وسعى بعض المعاصرين إلى تأكيد هذا الدليل بما قرره ابن الطلاع حين قال:"لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه قتل مرتدا ولا زنديقا"[2].

وقد حاول بعضهم تأكيد دليلهم هذا بجمع شواهد عدة رأى فيها دلالة على قولهم، وأبرز تلك الشواهد أربعة أحداث وقعت في العهد النبوي[3]، وهي:

الحدث الأول: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما "أن أعرابياً بايع رسول الله

(١) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١٠٠- ١١٦)، والإسلام وحرية الفكر، جمال البنا (١٩٤).

(٢) نقله القسطلاني في عمدة القاري (٢٤/ ٨٠).

(٣) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (١٠١-١١٢).

ﷺ على الإسلام، فأصابه وعك فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه، فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج، فقال رسول الله ﷺ: «المدينة كالكير، تنفي خبثها، وينصع طيبها"[1].

الحدث الثاني: عن أنس رضي الله عنه قال:"كان رجل نصرانياً، فأسلم، وقرأ البقرة وآل عمران، فكان يكتب للنبي ﷺ، فعاد نصرانياً، فكان يقول: ما يدري محمد إلا ما كتبت له، فأماته الله فدفنوه، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، لما هرب منهم نبشوا عن صاحبنا، فألقوه، فحفروا له فأعمقوا، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه نبشوا عن صاحبنا لما هرب منهم، فألقوه فحفروا له، وأعمقوا له في الأرض ما استطاعوا، فأصبح قد لفظته الأرض، فعلموا أنه ليس من الناس، فألقوه"[2].

الحدث الثالث: أن النبي ﷺ حين أهدر دم عبدالله ابن أبي السرح اختبأ عند عثمان بن عفان فلما دعا رسول الله ﷺ الناس إلى البيعة جاء به حتى أوقفه على النبي ﷺ، قال: يا رسول الله بايع عبد الله، قال: فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً، كل ذلك يأبى، فبايعه بعد ثلاث، ثم أقبل على أصحابه، فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله، فقالوا: وما يدرينا يا رسول الله ما في نفسك، هلا أومأت إلينا بعينك؟! قال: إنه لا ينبغي لنبي أن يكون له خائنة أعين"[3].

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٧٢٠٩).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٣٦١٧).

(٣) أخرجه: النسائي في السنن، رقم (٤٠٦٧).

الحدث الرابع: موقف النبي ﷺ من المنافقين، فإنهم كانوا يظهرون الكفر والردة ولم يقم الحد على أحد منهم.

ولكن حين نقوم بمراجعة السيرة النبوية، ونحلل حالات الارتداد التي وقعت في زمنه نكتشف بوضوح بأن ما ادعاه الاتجاه المنكر لحد الردة غير صحيح، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنه ليس صحيحاً أن النبي ﷺ لم يقم حد الردة على أحد مما ارتد في زمنه، فقد أمر بقتل الرجل الذي تزوج بامرأة أبيه وأمر بأخذ ماله، وقد أكد عدد من العلماء - كالطحاوي وابن جرير الطبري والبيهقي وابن تيمية وابن كثير وغيرهم - على أنه إنما فعل ذلك لأنه كان مستحلاً للحرام القطعي، فقتل لردته، والعلماء الذين أكدوا ذلك هم من أشهر علماء الإسلام، ومؤلفاتهم من أكثر انتشاراً في العلوم الإسلامية من كلام ابن الطلاع.

ثم إن النبي ﷺ أمر بقتل ابن خطل، وهو كافر مرتد زنديق، وهذا يدل على خطأ النفي الذي أطلقه ابن الطلاع وعدم إصابته في التوصيف.

الأمر الثاني: أنه لا ينكر أحد أن هناك حوادث لم يقم فيها النبي ﷺ حد الردة على بعض المرتدين، ولكن سبب ذلك ليس راجعاً إلى أنه لا عقوبة على المرتد في الإسلام، وإنما هو راجع إلى أسباب أخرى، والشواهد التاريخية تدل على أن سبب ذلك هو أنه لم يتمكن من إقامتها عليه، إما لأن بعضهم هرب إلى قومه وإما لأن بعضهم قد تاب ورجع إلى الدين، وإما لأن بعضهم لم يعلن الردة أصلاً.

ثم لو كانت السنة النبوية بالفعل لا تدل على عقوبة المرتد فلماذا غفل عنها الصحابة؟!، ولماذا قال معاذ بن جبل - وهو من أفقه الصحابة - عند حكمه على قتل المرتد: إنه قضاء الله ورسوله؟! ووافقه أبو موسى الأشعري، ولماذا أفتى عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم بقتل المرتد؟!، فهل من المعقول أن يجهل هؤلاء الأجلاء حكماً خطيراً كحكم المرتد؟! ثم لو كانوا يجهلونه، فلماذا لم ينكر عليهم أحد من الصحابة، وهم يخالفون رسول الله في أمر خطير كأمر الدماء؟!

الأمر الثالث: وأما الحوادث التي ذكرها أصحاب هذا الاتجاه، فإنا إذا قمنا بتحليلها وبمزيد من التأمل في مشاهدها نجد أنها لا تدل على ما ذهبوا إليه:

١ - **أما قصة الأعرابي**، فالصحيح أن الأعرابي لم تقع منه ردة أصلاً، وهو لم يطلب من النبي ﷺ الإقالة من المبايعة على الدين، وإنما طلب الإقالة من المبايعة على الهجرة والمكث في المدينة، فقد كان من دعاة النبي عليه الصلاة والسلام قبل فتح مكة أن يبايع كل من يأتيه على الإسلام وعلى الهجرة إلى المدينة والمكث فيها[1]، وهذا ما جاء مصرحاً به في بعض روايات الحديث الصحيحة، فعن جابر رضي الله عنه قال: "جاء إلى رسول الله ﷺ رجل من الأعراب فأسلم، فبايعه على الهجرة، فلم يلبث أن جاء إلى النبي ﷺ، فقال: أقلني"[2].

وهناك مؤشرات عدة في القصة نفسها تؤكد هذا المعنى، ومنها: ما جاء فيها أنه لم يستطع تحمل أجواء المدينة ومرض بسبب ذلك، وهذا يشعر بأن طلبه للإقالة لم

(١) انظر: الاستذكار، ابن عبدالبر (٨/ ٢٢٤)، وشرح مشكل الآثار، الطحاوي (٣/ ٤٢).
(٢) أخرجه: أحمد في المسند (١٤٣٣٩)، وهو صحيح الإسناد.

يكن لعدم رغبته في الإسلام وإنما لعدم رغبته في المكث في المدينة.

ثـم إنه خاطـب النبي عليه الصلاة والسـلام بقوله: يارسـول الله، وكرر ذلك ثلاثة أيام، ولو كان نافراً من الدين لما خاطبه بذلك.

ثم إنه لو كان غير راغب في الدين لما احتاج إلى أن يأتي إلى النبي ليطلبه الإقالة، ويكرر ذلك عليه ثلاثة أيام.

ثـم إن تعقيـب النبي على خروجه حـين قال: "إنما المدينة كالكـير تنفي خبثها، وينصـع طيبها" يعطي دلالـة قوية على أن الرجل إنما طلب منـه الخروج من المدينة لا الخروج من الدين.

ثـم على التسـليم بأن الأعرابي قد ارتد عن الديـن، فإنه خرج إلى قومه والتحق بهم، ولم يكن في مقدور النبي عليه الصلاة والسلام الوصول إليه.

٢- وأما قصة النصراني المرتد، فهي أيضاً لا تدل على نفي مشروعية حد الردة، وقـد تضمنت القصة نفسـها إشـارات عدة تدل عـلى ذلك، فقد جاء فيهـا أن الرجل هرب إلى قومه، ولم يمكن في المجتمع المسلم، وهذا يعني أنه احتمى بهم وتقوى بهم.

ثـم إن الرجل لم يمكث طويلاً، بل عاجله الموت في وقت قصير جداً، وهذا ما تدل عليه الرواية الأخرى، حيث جاء فيها: "فما لبث أن قصمه الله"، وهذا يدل على أنه لم يكـن ثمة وقت لملاحقتـه وطلبه لإقامة الحد عليه، وقد نبه ابن تيمية إلى هذا المعنى، فقال معلقاً على هذه القصة: " فهذا الملعون الذي افترى على النبي ﷺ أنه ما كان يدري إلا مـا كتـب له قصمه الله وفضحه، بأن أخرجه من القبر بعد أن دفن مراراً، وهذا أمر

خارج عن العادة، يدل كل أحد على أن هذا كان عقوبة لما قاله، وأنه كان كاذباً؛ إذ كان عامة الموتى لا يصيبهم مثل هذا، وأن هذا الجرم أعظم من مجرد الارتداد؛ إذ كان عامة المرتدين يموتون ولا يصيبهم مثل هذا، وأن الله منتقم لرسوله ممن طعن عليه وسبه، ومظهر لدينه، ولكذب الكاذب؛ إذ لم يمكن الناس أن يقيموا عليه الحد"[1].

٣- أما حادثة عبدالله ابن أبي السرح، فهي الأخرى لا تدل على عدم مشروعية قتل المرتد، لأن ما حصل من ابن أبي السرح ليس ردة مجردة، وإنما هي خيانة عظمى وسب للنبي ﷺ وافتراء عليه، وقد اتفق جميع العلماء على أن من هذه حاله حكمه القتل، ولم ينفذ فيه النبي عليه الصلاة والسلام حكم القتل؛ لأنه هرب.

ولما تمكن النبي ﷺ منه أمر بقتله، ولكنه قد تاب ورجع إلى الإسلام، وطلب من أخيه من أمه: عثمان بن عفان أن يشفع له عند النبي ﷺ.

وشفاعة عثمان ابن عفان لم تكن في إسقاط حد الردة عنه؛ لأنه قد سقط برجوعه إلى الإسلام، وإنما كانت في إسقاطه حد السب للنبي ﷺ، وقد نص العلماء على أن من سب النبي يرتد ويستحق القتل للسببين، وهما: الردة والسب للنبي، فإن تاب ورجع إلى الدين، فإنه حد الردة يسقط عنه، ولكن حق النبي الموجب للقتل لا يسقط إلا إذا هو عليه الصلاة والسلام أسقطه[2]، وهو قد أسقطه عن ابن أبي السرح بشفاعة عثمان.

٤-وأما الموقف من المنافقين فإنه أيضاً لا يدل على إنكار حد الردة، أما **أولاً**:

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/ ٢٣٣).

(٢) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية (٣/ ٧٧٩).

فلأن المنافقين لم يكونوا يظهرون الكفر والردة؛ إذ لو أظهروا ذلك لما كانوا منافقين في هذه الحالة؛ لأن النفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر، وعقوبة الردة لا تقام إلا على من أظهر الكفر وأعلنه، وأما من لم يظهره فإنه لا يقام عليه الحد.

وأما ثانياً: فإن النبي ﷺ مع ذلك لم ينف العقوبة عن المنافقين، بل هناك دلالات عدة تدل على أنهم يستحقون العقوبة والقتل، كما في قوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (٦٠) مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب:٦٠-٦١]، وكذلك حين طلب منه بعض الصحابة قتل بعض المنافقين لم ينف استحقاقه للقتل، وإنما اعتذر بعلة خارجية، وهي حتى لا يقال إن محمداً يقتل أصحابه، فهذا يدل على أنه لولا هذه العلة لأقيمت العقوبة على المنافقين[1].

الدليل الثالث: أن القرآن لم يذكر عقوبة للردة مع كثرة ذكره إياها، فالآيات الكثيرة التي عرضت لقضية الارتداد عن الدين لم يذكر فيها أية عقوبة دنيوية على الردة، ولم تشر لا تصريحاً ولا على سبيل الإيماء إلى ضرورة إكراه المرتد أو قتله إذا امتنع، وقد ذكرت هذه الجريمة القبيحة في سياقات متعددة ومناسبات مختلفة، ومع ذلك كله لم يرد فيها أمر بالعقوبة ولا تشريع لها[2]، والقرآن هو المصدر الأوحد المنشئ

(١) انظر في علة عدم قتل النبي للمنافقين: الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية (٣/ ٦٧٣)، وأحكام القرآن، ابن العربي (٢/ ٥٤٤)، وسيأتي لحجة المنافقين مزيد بسط في أثناء البحث.

(٢) انظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني (٨٩-٩٠)، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حللي (١١٢).

للأحكام!![1]

وحين نتأمل في هذه الحجة وفي المقدمات التي انطلقت منها، ونرجع إلى ما قرره العلماء في مصادر التشريع الإسلامي نكتشف أنها مشتملة على أخطاء علمية كبيرة، وعلى إشكاليات منهجية ضخمة، بها تكون هذه الحجج غريبة عن الفكر الإسلامي كل الغرابة، ويمكن أن نبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنا لا نسلم بأن القرآن لم يتضمن الدلالة على عقوبة المرتد أو الإشارة إليها، بل هناك آيات عدة تضمنت إشارات قوية على ضرورة معاقبة المرتد بالقتل، وقد اعتمد عليها عدد من العلماء في تشريع تلك العقوبة، ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ ۚ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ۚ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْاْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾[التوبة:٧٤]، وقد أشار عدد من العلماء إلى أن العذاب الأليم في الدنيا هو القتل على إعلانهم لكفرهم، وفي هذا يقول ابن تيمية معلقاً على قوله: ﴿يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾:"وهذا إنما هو لمن أظهر الكفر فيجاهده الرسول بإقامة الحد والعقوبة"[2].

٢- ومن الآيات التي تضمنت إشارة لا بأس بها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ

(١) انظر: لا إكراه في الدين (٩، ٩٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٧٣)، وانظر: زاد المسير، ابن الجوزي (٣/ ٤٧٢).

وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[البقرة:٢١٧]، وفي بيان دلالة على قتل المرتد يقول ابن عاشور:" وقد أشار العطف في قوله: ﴿فَيَمُتۡ﴾ بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد"[1].

ويمكن من خلال هذه الآيات وآيات أخرى في القرآن جاء فيها الإشارة إلى ضرورة معاقبة المرتد بالقتل أن يُؤسس دليل مستقل قائم بنفسه في الدلالة على ذلك الحد، ولكن لكونها ليست صريحة لم تذكر في عداد الأدلة فيما سبق.

الأمر الثاني: أن كون القرآن لم يتضمن الدلالة على هذه العقوبة ليس دليلاً كافياً على عدم مشروعيتها، وفي الحقيقة فإن هذه المقدمة غريبة عن الفكر الإسلامي، لأن المقرر لدى العلماء أن مصادر الاستدلال على المسائل الشرعية ليست منحصرة في القرآن فقط، وإنما السنة النبوية أيضاً مصدر أصلي معتبر، فإذا لم يوجد حكم ما في القرآن، ووجد في السنة النبوية دلالة عليه، فهو جزء من الشريعة، وهو حكم ملزم لا يجوز التخلي عنه ولا التشكيك فيه.

وهذا الأصل قامت عليه أدلة شرعية قطعية لا تقبل ورود الشك، وهو عند العلماء من الأصول المنهجية القطعية، ومن أهم الأدلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٣٣٥).

[الحشر:٧]، وهذا أمر عام شامل لكل ما جاءت به السنة النبوية، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[النساء:٥٩]، فالله تعالى في هذه الآية يأمرنا بالرجوع عند الاختلاف إلى القرآن والسنة، ولم يستثن شيئاً من أمور الدين عند الرجوع إلى السنة.

وهناك عشرات الأدلة التي تدل على بطلان القول بأن عدم ورود الأمر في القرآن دليل على عدم مشروعيته.

الأمر الثالث: أن القرآن تعرض لأشياء كثيرة من أصول الدين وأحكامه، ولم يبين كل ما يتعلق بها من تشريعات، وإنما بينتها السنة النبوية، فالقرآن تعرض للصلاة عشرات المرات، ومع ذلك لم يحدد عدد ركعاتها ولا التفاصيل المعلقة بأحكامها، فهل يصح لأحد أن يقول – كما قال المنكرون لحد الردة –: إن كل هذه الأمور غير مشروعة لكون القرآن قد تعرض للصلاة مرات عدة، فلو كانت مشروعة لما ترك التنبيه إليها، كما أن القرآن تعرض للردة مرات عدة ولم يذكر العقوبة عليها.

وكذلك الحال في كل أركان الإسلام: الزكاة والصيام والحج، فالقرآن تناول هذه الأركان مرات عدة، وفي كلها لم يستوعب جميع التشريعات المتعلقة بها، وإنما جاءت السنة بذلك، فهل نأخذ من عدم ذكر القرآن لها دليلاً على عدم مشروعيتها؟

وكذلك تعرض القرآن للحالات التي يحرم فيها على الرجل التزوج بالمرأة، وقال الله تعالى بعد ذكره للمحرمات من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، ومع ذلك جاءت السنة بأصناف أخرى، وهي تحريم الجمع بين المرأة

وخالتها والمرأة وعمتها، فهل يصح لأحد أن يقول - كما قال المنكرون لحد الردة - إن كل هـذه الحالات غير مشروعة لكون القرآن تعرض لأصناف المحرمات من النسـاء ولم يذكرها.

وكذلـك تعـرض القـرآن لحكم الخمـر وبين قبحهـا، ولكنه لم يبـين العقوبة المترتبـة عـلى شربها، وإنـما بينتها السـنة النبوية، وأجمعـت الأمة عـلى إقرارها، فهل يصـح لأحـد أن يقـول - كما قال المنكرون لحـد الـردة - إن شرب الخمر لا عقوبة عليه لكون القرآن تعرض لحكمها ولم يبين العقوبة المترتبة عليها ؟!

وكذلـك تعرض القرآن لأحكام المواريث وبين من يرث ومن لا يرث وبين شروط ذلـك، ولكنـه لم يبـين كل الأصنـاف، ولما جـاءت الجدة إلى أبي بكر تسـأله ميراثهـا، قال لهـا: مالك في كتاب الله شيء، وسـأل الصحابة، فأثبـت له المغيرة بن شـعبة بأن النبي ﷺ أعطاها السدس[1]، وبناءً على ما قرره بعض المنكرين لحد الردة لا يصـح لنا أن نعطي الجدة شـيئاً؛ لأن القرآن تعـرض لأصناف من يرث ولم يذكر الجدة.

الأمـر الرابـع: أنا لو وسـعنا النظـر في طريقة بيـان القرآن للأحـكام نجد له طريقة مختلفة، فليس من شرط بيانه ألا يذكر إلا الأهم منها، فقد يذكر القرآن حكماً شرعيـاً ويترك ما هو أهم منه، وتبينه السـنة، ومـن الأمثلة على ذلك: أن القرآن بين كفـارة الحنـث في اليمين، ولكنه لم يبين كفارة الجـماع في نهار رمضان، مع أنها أعظم وأشـق كما دلت على ذلك السـنة، وبناء على طريقة المنكرين لعقوبة الردة يلزمنا ألا

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٥١٣).

نأخذ بكفارة الجماع في نهار رمضان لكون القرآن لم يذكرها مع أنه ذكر ما هو أخف منها!!

الأمر الخامس: أن لو رجعنا إلى المواقف التي نقلت عن الصحابة في عقوبة المرتد، نجدهم قد اعتمدوا على السنة في تأسيس مشروعيتها، فابن عباس وعلي وعثمان ومعاذ وأبو موسى الأشعري وغيرهم، استندوا في بناء مواقفهم إلى ما جاء في السنة، فهل هؤلاء الصحابة وقعوا في خلل منهجي لكونهم لم يعرفوا كيف يستدلون على هذه القضية ؟!!

الاعتراضات العقلية على عقوبة الردة في نظر المنكرين لها:

أخذ بعض المنكرين لحد الردة يورد اعتراضات عدة، يرى فيها أنها تمثل أدلة عقلية تدل على إبطال عقوبة المرتد، وسنقف هنا على أبرز تلك الاعتراضات، ولكن لا بد من التأكيد قبل الدخول في النقاش مع تلك الاعتراضات من التذكير بأنه قد سبق رصد أوجه متعددة متضمنة دلالات عقلية واجتماعية ودينية تكشف عن وجاهة عقوبة المرتد وانسجامها مع أصول الشريعة ومقاصدها ومع مبادئ العقل وأصوله.

ثم إن بعض الباحثين ينقدح في ذهنه معنى ما نتيجة لعيشه في جو فكري أو اجتماعي معين، فيظن أن ما انقدح في ذهنه معنى عقلي ملزم للآخرين، ويعارض به نصوصاً شرعياً ثابتة وصحيحة، بل متواترة، وهو في الحقيقة لا يعدو أن يكون معنى خاصاً نتج من ذائقة اجتماعية معينة حوّلها هو إلى قضية عقلية ملزمة!

وبعد هذه المقدمة فإن أبرز تلك الاعتراضات التي يوردها المنكرون لعقوبة المرتد ترجع في مجملها إلى ثلاثة اعتراضات، وهي:

الاعتراض الأول: أن العقوبة على الردة، والمنع من إبداء الآراء مهما كانت مخالفتها لنصوص الشريعة ولقطعياتها سيؤدي ذلك إلى ظهور النفاق في المجتمع؛ حيث إن كثيراً من الناس سيلجأ إلى النفاق والمراوغة خوفاً من العقوبة. والنفاق أمر مذموم وقبيح في الدين، بل هو أقبح من الكفر، ومن ثم فإن الأوفق للدين -في نظرهم- هو ألا يتعرض لأحد في رأيه سواء تبنى الإسلام أو ديناً آخر، وسواء وافق قطعيات الدين أو خالفها؛ حتى لا يقع النفاق في المجتمع؛ فوجود الكفر الظاهر أخف من وجود النفاق.

وهذا النوع من الاستدلال لقي انتشاراً كبيراً، وأمسينا نسمع به في كثير من الحوارات واللقاءات، ولكننا عند التأمل في مضمونه نجده مشتملاً على أخطاء منهجية واستدلالية عدة تجعله لا يصلح دليلاً لبناء ما بني عليه من رؤى ومواقف، وبيان ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن وجود النفاق في مجتمع ما ليس دليلاً على فساد ذلك المجتمع ولا على فساد أخلاقه ولا نظامه، فلا يشك مسلم في أن أكمل المجتمعات وأعلاها أخلاقاً وأكثرها التزاماً بتعاليم الإسلام هو المجتمع النبوي، ومع هذا فقد وجد فيه النفاق والمنافقون، وهذا لا يعني أن الإسلام يقصد ويرحب بوجود ذلك أو أنه يحث عليه، وإنما هو نتيجة طبيعية لقوة نظام الإسلام ولشدة تمسك

المجتمع بشعائر الدين.

وقد تتالت تأكيدات العلماء على أن سبب وجود النفاق في المجتمع النبوي في المدينة راجع إلى خشية المنافقين من العقوبة سواء كان من النبي ﷺ أو من المجتمع الذي تربى على يديه عليه الصلاة والسلام، وفي بيان هذا يقول ابن جرير الطبري عن المنافقين:" وطابَقَهم سرًّا على مُعاداة النبي ﷺ وأصحابه وَبغْيِهم الغوائِل، قومٌ من أراهط الأنصار الذين آوَوْا رسول الله ﷺ ونَصَروه - وكانوا قد عَسَوْا في شركهم وجاهليتِهم...وظاهروهم على ذلك في خفاءٍ غير جِهار، حذارَ القتل على أنفسهم، والسِّباءِ من رسول الله ﷺ وأصحابه، وركونًا إلى اليهود لما هم عليه من الشرك وسوء البصيرة بالإسلام. فكانوا إذا لقُوا رسول الله ﷺ وأهل الإيمان به من أصحابه قالوا لهم -حِذارًا على أنفسهم-: إنا مؤمنون بالله وبرسوله وبالبَعْث، وأعطوهم بألسنتهم كلمة الحقِّ، ليدرأوا عن أنفسهم حكم الله فيمن اعتقد ما هم عليه مقيمون من الشرك، لو أظهروا بألسنتهم ما هم معتقدوه من شركهم"[1].

وينقل ابن تيمية عن الإمام أحمد وغيره تفسيرهم لكون النفاق لم يظهر في مكة، فقال:"قال أحمد وغيره:لم يكن من المهاجرين منافق وإنما كان النفاق في قبائل الأنصار؛ فإن مكة كانت للكفار مستولين عليها فلا يؤمن ويهاجر إلا من هو مؤمن، ليس هناك داع يدعو إلى النفاق، والمدينة آمن بها أهل الشوكة، فصار للمؤمنين بها عز ومنعة بالأنصار، فمن لم يظهر الإيمان آذوه، فاحتاج المنافقون إلى

(١) تفسير ابن جرير الطبري (١/ ١٥٠).

إظهار الإيمان مع أن قلوبهم لم تؤمن"[1].

فوجود النفاق إذن نتيجة طبيعية لظهور أحكام الإسلام وقوة تمسك المجتمع به ولتأكد الإلزام بتعاليمه وشرائعه.

وقد حاول بعض المعاصرين أن يفسر وجود النفاق في زمن النبي ﷺ بأنه لم يكن نتيجة الخوف من العقوبة الشرعية، وإنما نتيجة الخوف من المجتمع.

ولكن هذا التفسير لا ينفعه؛ لأن ذلك المجتمع هو أشرف وأكمل وأنبل مجتمع عرف في تاريخ البشرية، وكان يعيش فيه الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام، فوجود النفاق فيه خشية العقوبة، مع إقرار النبي ﷺ له دليل على أنه ليس نقصاً في حد ذاته.

الأمر الثاني: أن الإسلام في تشريعه للحدود والتعزيرات لم يراع رضا كل الناس بتلك الأفعال التي تترتب عليها العقوبة، وإنما جعل الحدود متعلقة بمجرد الفعل، فقال سبحانه: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[المائدة:٣٨]، وقال سبحانه: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[النور:٢].

وترتب على هذه العقوبة أن عدداً من الراغبين في السرقة والزنى يتخفى بأفعاله الشنيعة، وينافق المجتمع في حاله، فهل هذا يعني أن تلك التشريعات باطلة؛ لأنها أدت إلى حصول النفاق من بعض أفراد المجتمع ؟!!

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٠١)، وانظر: تفسير ابن كثير (١/ ١٧٦).

الأمر الثالث: أنه لا يخلو نظام في العالم من مبدأ الإلزام ولا من المعاقبة على المخالفة له، ومن المعلوم أن ليس كل أفراد المجتمع سيكون راضياً بما تضمنه النظام، ومع ذلك فبعضهم يلتزم به ولا يظهر في العلن مخالفته له، فهل يصح لنا أن نأخذ من هذا فساد فكرة النظام؛ لأنها أدت إلى حدوث النفاق في المجتمع؟!!

ومن يقول: يجب ألا نلزم الناس بشيء من أحكام الشريعة إلا من خلال القانون ولا نعاقب أحداً على مخالفته لتعاليم الدين إلا من خلاله هو في الحقيقة يدعو أيضاً إلى النفاق؛ لأن فكرة القانون قائمة على الإلزام، وكثير من أفراد المجتمع لم يرض بفكرة التصويت ولا الانتخاب ولا بالعملية الديمقراطية، فكيف يلزم بها؟! أليس في هذا دعوة إلى النفاق؟!

الأمر الرابع: أن العادة في المجتمعات المتمسكة بتعاليم دينها بشكل جيد أن تكون أعداد المخالفين لأحكام الشريعة فيها قليلة جداً، ويمثلون دائماً نسبة ضئيلة، وتزداد النسبة قلة في حالة الارتداد والخروج من الدين، فمنع هؤلاء ومعاقبتهم - وهم العدد الأقل- لأجل مصلحة العدد الأكبر والأكثر هو الأولى بالتقديم من جهة العقل ومن جهة الشرع، فحتى لو نافق أولئك العدد القليل من أجل خوفهم من العقوبة، فوقوعهم في النفاق أقل ضرراً من إعلانهم الكفر والردة والفساد في المجتمع المسلم المتمسك بتعاليم دينه.

ثم إن عدم الوقوف ضد الكفر الظاهر سيؤدي إلى انتشار الكفر في المجتمع والتباس الرؤية على من كان ضعيف التصور من المسلمين، وأما تشريع المنع من

انتشاره فإنه وإن كان يؤدي إلى وجود المنافقين، فإن أعدادهم ستكون قليلة، ووجود نفاق قليل أخف بكثير من انتشار الكفر الظاهر في المجتمع المسلم.

ولعل من المستغرب من خلال طرح البعض لهذا الاعتراض أنه يصور لك بأن هناك أعداداً كبيرة في المجتمع المسلم تريد الردة والخروج من الدين، ولكنها امتنعت خوفاً من العقوبة، وأن هذا تسبب في إحداث النفاق بصورة كبيرة! ولكن الحقيقة أن هذا مجرد تهويل لهذا الاعتراض، فإن من يرغب في الخروج من الدين عدد قليل جداً، وكلما ازداد المجتمع تمسكاً بالدين وظهرت معالمه قلت نسبة تلك الفئة، فلماذا التهويل إذن؟!

الاعتراض الثاني: أن عقوبة المرتد استغلت في التاريخ استغلالاً سيئاً، فكم من رجل قُتل بدعوى أنه مرتد، وقد تستغل أيضاً في المستقبل، فيقتل أناس بحجة أنهم مرتدون.

وهذا الاعتراض لقي قبولاً واسعاً لدى المعترضين على حد الردة في الإسلام، ولكنه عند التأمل فيه نجده غير متماسك منهجياً ولا عقلياً، ويمكن كشف ما فيه من خلل منهجي بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنا إذا تجاوزنا البحث في صحة الأمثلة التي يوردها المنكر لعقوبة المرتد في سياق احتجاجه بهذا الاعتراض[1]؛ فإن هذه الحجة معتمدة على مقدمة خاطئة، وهي المبادرة إلى إبطال الحكم الشرعي الثابت بالنصوص بسبب

(١) انظر في مناقشة عدد من الأمثلة التاريخية التي ذكروها وكشف ما فيه من خلل: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، للباحث (٩٨-١٢٢).

استغلال الأشرار له أو بمجرد إمكان حصول ذلك منهم، وهذه المقدمة معتمدة على الاستدلال بالتاريخ في إبطال الأحكام الشرعية، وهذا احتجاج غير مقبول في الحوارات الشرعية بالاتفاق.

الأمر الثاني: أن هذا الاعتراض يمكن أن يرد على كل العقوبات الشرعية، فإنـه يمكن للأشرار أن يستغلوا كل عقوبة واردة في الشريعـة وينزلها بالأبرياء بحجـة أنهـم مجرمون، والتاريـخ لا يبخل علينـا بالأمثلة الدالة عـلى ذلك، فهو يثبت لنا أن الأشرار والظلمة استغلوا عقوبة الحرابة - وهي منصوص عليها في القـرآن - أكثر من اسـتغلالهم لحد الردة، فهل نبـادر إلى القدح في كل العقوبات الشرعية بحجة أن هناك من يستغلها ضد الأبرياء؟!

بـل إن الـزكاة - وهي ركن من أركان الإسـلام - وجد من يسـتغلها من الأشرار في أخـذ أمـوال النـاس وسرقتهـا، فهل نبـادر إلى إنكارهـا بحجة قطع الطريق على الأشرار؟!

الأمر الثالث: أن الاسـتغلال السـيئ يتجاوز العقوبـات الشرعية إلى كل الأنظمـة والقوانين والمبادئ الجميلة، فكل هذه الأمور معرضة للاسـتغلال من قِبـل الأشرار، وكـم من ممارسـات سـيئة وقعـت في ظل النظـام والقانون، وكـم مـن ظلـم نزل بالأبريـاء، والظالم يدعي فيـه أنه مطبق للقانـون، وكم من أموال سرقت وأخذت بغير حق وانتهاكات مورست في الواقع، مع أن أولئك الظلمة يتعللـون بأنهم مطبقون للنظام، وكم مارس الظلمة الاعتقال والسـجن بسـنين

طويلة لعدد كبير من الأبرياء، فهل نلغي كل الأنظمة والقوانين بحجة أن هناك من يستغلها بطريقة سيئة ؟!!

الاعتراض الثالث: عادة ما يطرح سؤال اعتراضي يقال فيه: كيف يعاقب من لم يعلم بوجود العقوبة في الخروج من الإسلام ؟! وكيف يعاقب من لم يخيّر في دخول الإسلام، وإنما نشأ في مجتمع مسلم منذ نعومة أظفاره ؟!

ولكن هذا السؤال يبدو احتجاجياً أكثر منه سؤالاً عقلياً؛ لأن كثيراً ممن يعترض بهذا الاعتراض لو قيل له: سلمنا لك بأن عقوبة المرتد لا تقام إلا على من علم من أول دخوله في الإسلام بهذه العقوبة لن يرضى بذلك، وقد قامت بيني وبين كثيرين حوارات في هذه الاعتراض، وحين سلمت له بأن عقوبة المرتد لا تقام إلا على من أعلمناه بها بعد اختياره للإسلام ورضي بذلك ثم ارتد بعد زمن؛ لم يسلم بثبوت العقوبة وأخذ يتعلل بعلل أخرى، فظهر أن هذا الاعتراض ليس قائماً بنفسه، وإنما هو اعتراض احتجاجي فحسب.

ثم إن هذا الاعتراض يمكن أن يرد على كل العقوبة الشرعية، فقد يقال كيف تقطع يد السارق في حال عمله بحرمة السرقة ولكنه لا يعلم بما يترتب عليها من عقوبة؟! وكيف يرجم الزاني أو يجلد في حال علمه بحرمة الزنى – أو في حال عدم علمه بحرمتها –ولكنه لا يعلم بما يترتب عليه من عقوبة، وهكذا في كل العقوبات.

ثم إن المعمول به في كل الأنظمة والقوانين أن المخالف لها والمنتهك لحرمتها يستحق العقوبة، ولم يقل أحد أنه لا بد في معاقبة المخالف أن يعلم بكل التفاصيل.

ومن خلال هذا الاستعراض لأهم الأدلة التي اعتمد عليها التيار المعاصر المنكر لحد الردة نكتشف أن موقفهم لا يقوم على أدلة صحيحة، ولا مستقيمة في دلالتها، ومن ثم فإن صحة ما ذهبوا إليه تبقى في خانة الإنكار وعدم القبول.

المكون الخامس: حرية الرأي والتعبير

مفهوم حرية الرأي والتعبير:

يذهب عدد كبير من المفكرين الإسلاميين وغيرهم إلى عدم التفريق بين حرية الرأي وحرية التعبير والمجاهرة، ويجعلونها بمعنى واحد، ويجعل كثير منهم المساحة المتاحة لحرية الرأي مساوية للمساحة المتاحة لحرية التعبير عن الرأي والمجاهرة به.

وإلى عدم التفريق بينهما ذهب الدكتور عبدالحكيم العيلي، حيث يقول في سياق بيانه لمفهوم حرية الرأي: "أن يكون الإنسان حراً في تكوين رأيه، فلا يكون تبعاً لغيره، وأن يكون حراً في إبداء هذا الرأي وإعلانه بالطريقة التي يراها"[١].

وأكد الدكتور عبدالمجيد النجار أن حرية الرأي لديه تشتمل على بعدين: الأول: حرية الإنسان في تكوين رأيه، والثاني: حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصل إليه[٢].

مستويات حرية الرأي والتعبير:

وإذا نحن قمنا بمزيد من التحليل والتفكيك لطبيعة الآراء والأفكار التي

(١) الحريات العامة (٤٦٦).

(٢) انظر: دور حرية الرأي في الحفاظ على الوحدة الفكرية بين المسلمين (٤٣)، وانظر أيضاً: حرية الرأي في الإسلام، محمد عبدالفتاح الخطيب (٨٠)، والحرية في الإسلام، علي وافي (٧٧).

يحملها الإنسان ويتداولها في شؤونه العلمية والحياتية، فإنه يمكننا أن نميز فيها بين مستويين منفصلين:

أما الأول: فهو المستوى الخاص، والمراد به الحالة التي يكون الرأي فيها خاصاً بصاحبه وباقياً في دائرته الخاصة، وهذه الحالة شاملة للآراء من حين تشكلها إلى حين اكتمالها ونضجها لديه.

وأما الثاني: فالمستوى العام والمتعدي، والمراد بها الحالة التي تكون فيها الآراء متجاوزة لدائرة صاحبها، بحيث يقوم بنشرها بين الآخرين والدعوة إليها والإقناع بها.

والتعامل في هذا المستوى هو في الحقيقة ليس مع رأي مجرد، وإنما مع دعوة إلى الرأي وسعي إلى نشره واجتهاد في توسعة دائرته، وجهد في الإقناع به، فهي حالة مركبة من شيئين، وليست هي مماثلة للحالة الأولى التي يكون فيها الرأي باقياً في دائرة صاحبه.

وإذا نحن رجعنا إلى نصوص الشريعة وإلى تعاملات النبي ﷺ مع الآراء المختلفة حوله فإنا نجد فيها تفريقاً واضحاً بين المستويين، أما المستوى الأول فدائرة الحرية متاحة على مساحة واسعة جداً.

ويمكن أن تُعرف حرية الرأي على هذا المستوى بأنها الحالة التي ترتفع فيها عن الإنسان كل الضغوطات المؤثرة عليه في تكوينه لرأيه وفكره، بحيث لا يكون فيها خاضعاً لإكراه أحد.

ويمكن أن يعبر عنها بقول آخر، وهو: أنها الحالة التي يكون فيها الإنسان مستقلاً بنفسه في تكوين فكره ورأيه من غير أن يفرض عليه شيء من قبل الآخرين

بالإكراه والجبر.

وأما على المستوى الثاني، وهو مستوى إعلان الرأي والمجاهرة به بين الآخرين، فإن الشريعة الإسلامية لها تعامل مختلف عن التصور الغربي بشكل كبير جداً، فهي لم تلغ الحرية فيه بالكلية، وإنما وجهت الحرية إلى مساحات خاصة تناسب حالة التعبير والمجاهرة، وتعاملت معها باعتبار قواعد وأصول متعددة سيأتي الكشف عنها قريباً.

ويمكن أن نعرّف حرية التعبير عن الرأي بناءً على الرؤية الإسلامية بأنها الحالة التي ترتفع فيها عن الإنسان كل الضغوط والإكراه المؤثرة على تعبيره عن الرأي ما لم يكن مخالفاً لأحكام الشريعة.

ويمكن أن يعبر عنها بأنها حق الإنسان في أن يقول ما يشاء من الآراء وأن يدعو إلى ما يشاء ما لم يكن مخالفاً لقوانين الإسلام.

والمقصود من التحليل السابق التنبيه إلى خطأ الخلط بين حرية الرأي على المستوى الخاص، ويمكن أن نصطلح على تسميته بحرية الرأي والفكر، وبين حرية الرأي على المستوى العام، ويمكن أن نصطلح على تسميته بحرية التعبير عن الرأي، وقد تسبب هذا الخطأ في إحداث اضطراب وقلق كبير في رؤية كثير من الإسلاميين حول ما يسمى حرية الرأي والتعبير.

مؤكدات حرية الرأي في الإسلام ومجالاتها:

لا يجد الناظر في نصوص الشريعة صعوبة في الوصول إلى أن الإسلام أعلى من شأن الرأي، واهتم به اهتماماً بالغاً، وفتح له المساحات الواسعة، وأطلق له

نشاطه، ودعى إلى تفعيله وتطويره وحركته الدائمة؛ ليحقق الإنسان بذلك إنسانيته الحارثة والهامة.

ويمكننا أن نثبت صحة التقرير السابق من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: الدعوة إلى إعمال العقل بالتفكر والتأمل، فقد لقي العقل حفاوة كبيرة في الشريعة الإسلامية، وتكررت دعوات القرآن إلى إعماله واستعماله وتحريكه في إدراك أسرار الكون وحقائق الأمور كثيراً، وسلك القرآن في الدعوة إلى التأمل والتفكر أساليب مختلفة، فتارة تأتي في سياق الترغيب والحث المباشر، كما في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [يونس:١٠١]، وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ ﴾[الروم:٨]، وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ﴾ [الأعراف:١٨٥].

وتارة في سياق مدح من أعمل عقله بالتفكر وانتفع به، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾[الروم:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[البقرة:٢٦٩].

وتارة في سياق ذم من عطل عقله ولم يتفكر به، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾[الأنفال:٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ

أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾[الأعراف:١٧٩].

ومن خلال هذه الدعوات الكريمة والإشارات المتكررة يكون العقل الإنساني متوقداً على الدوام، لا يعرف الركود ولا السكون، فهو عقل فعال، متأمل ومتفكر في كل شيء من حوله، وهذا من أقوى ما يدعو إلى إحداث الحراك في تكوين الآراء والاستمرار الدائم في مراجعتها وإعادة النظر فيها وتقويمها ونقدها، ومحاكمتها إلى الأدلة المعتمدة والأصول المتبعة.

الأمر الثاني: التحذير من الإمعية، فإذا كان الإسلام دعى إلى إعمال العقل وحث على التفكر والتأمل، فإنه أيضاً حذر من الإمعية، وهي أن يكون الإنسان تابعاً للناس فيما يقولون ويفعلون، ولا يكون لديه تحوط فيما يختار ولا تثبت، ولا استقلال له في رأيه وفكره[(١)]، وقد جاء التحذير من هذه الصفة الذميمة في قول النبي ﷺ:" لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا"[(٢)].

وعلى القول بأن الحديث ضعيف، فإن معناه صحيح، ويدل على ذلك النصوص التي جاءت بذم التقليد والتحذير منه، فقد نعى القرآن على المقلدين سوء حالهم، وكرر التوبيخ لهم والتقريع للمشركين بأنهم وقعوا في التقليد المذموم المانع من السعي إلى الكشف عن الحق وقبوله، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (١/ ٦٧).

(٢) أخرجه: الترمذي في جامعه، رقم (٢٠٠٧).

مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة:١٧٠]، وقوله تعالى:﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [المائدة:١٠٤].

وتدل نصوص الشريعة وتقريرات العلماء ومواقفهم على أن التقليد في أصله مذموم، وأنه يجب على الإنسان أن يتخلص منه، ولا يباح إلا في حال الضرورة والعجز عن معرفة الإنسان الحق بنفسه، ولهذا جعله العلماء مباحاً للعامي؛ لأنه لا يستطيع النظر في النصوص ولا معرفة الأحكام بنفسه.

والتحذير من الإمعية والتقليد هو في حقيقته دعوة لأن يكون الإنسان قوي الإرادة عزيز النفس، متوقد الذهن، صلب الشخصية، ذا عزيمة وتصميم، يفكر ويتعمق في التفكير، ويبحث ويتوصل إلى النتائج، ويتخلص من التبعية لغيره، ولا يستسلم لمن هو مثله في عدم العصمة من الوقوع في الخطأ، وينقب في الآراء ويشارك بالأفكار، يتبع صاحب الحق لأنه أصاب الحق، وينأى بنفسه عن اتباع غيره إذا هو وقع في الخطأ ولا يتعصب له ولا يدافع عن خطئه، ولا يسلم التسليم المطلق إلا للمعصوم ﷺ.

الأمر الثالث: الحياة العملية للنبي ﷺ، والتطبيق العملي لحرية الرأي والتعبير في زمن الرسول ﷺ هو التطبيق المثالي، ويتبعه في ذلك عصر الصحابة رضي الله عنهم، وكان ذلك العصر مكتظاً بالشواهد التطبيقية التي تدل على التعامل المنضبط مع حرية

الرأي والتعبير والمجاهرة به، وهو يمثل القاعدة الصلبة للتصور الإسلامي حول هذا الموضوع وغيره من الموضوعات.

ومن أكثر المشاهد التي تظهر الحرية في الرأي: كثرة استشارة النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه الكرام، حتى قال أبو هريرة: "ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"[1]، وكان الصحابة يتداولون الآراء المتعارضة بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام، ولم يعنف أحداً منهم أو يضيق عليه، واستمر الحال في زمن الخلافة الراشدة، فقد كانت الاستشارة السياسية والعملية مطبقة على أكمل وجهها[2].

ومن ذلك: قبول النبي ﷺ للحوار والنقاش، فقد جاءه عدد من اليهود وعرضوا عليه قضايا متعددة، ومن ذلك: ما رواه ابن مسعود قال: جاء حبر من الأحبار فقال: يا محمد، إنا نجد أن الله يجعل السموات على إصبع والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، فيقول أنا الملك. فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقاً لقول الحبر"[3].

فالنبي عليه الصلاة والسلام سمع لليهودي وأذن له بالحوار معه وفي عرض ما لديه، ثم صدقه على قوله.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٨٩٢٨)

(٢) انظر في شواهد الاستشارة في العهد النبوي والخلافة الراشدة: فقه الشورى والاستشارة، توفيق الشاوي (١٢٦-١٤٤).

(٣) أخرجه: البخاري، رقم (٤٨١١).

ومن أظهر الشواهد على ذلك وأطرفها: قصة الرجل الذي جاء يستأذن في الزنى، فعن أبي أمامة: "أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ائذن لي في الزنى فصاح به الناس فقال النبي ﷺ: أقروه فدنا حتى جلس بين يدي رسول الله ﷺ فقال له النبي ﷺ: أتحبه لأمك قال: لا، قال: وكذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم، قال: أتحبه لابنتك ؟ قال: لا، قال: وكذلك الناس لا يحبونه لبناتهم، قال: أتحبه لأختك ؟ قال: لا، قال: وكذلك الناس لا يحبونه لأخواتهم فوضع رسول الله ﷺ يده على صدره فقال: اللهم كفر ذنبه وطهر قلبه وحصن فرجه"[1].

والقيمة المنهجية لهذه الحادثة دلالتها على أنه يجب على المربين والشيوخ والعلماء والمفكرين أن يقبلوا بالحوار والنقاش مع أي شخص في أي مسألة - ما دام لم يظهر من تصرفه التعنت وعدم قصد الحق -، وعليهم أن يسعوا إلى كشف الحق بالأدلة العقلية والأسلوب الأمثل، كما فعل النبي ﷺ مع ذلك الشاب.

وهذه المنهجية أدعى إلى إقبال الشباب المسلم على المربين والمفكرين والموجهين، وأقوى في احتفائهم بهم والتفاتهم حولهم، فلو علم ذلك الشاب من حال النبي ﷺ أنه لا يقبل الحوار، ولا يجيب عن كل الأسئلة، أو أنه ينتقل من الحوار والنقاش إلى التعنيف والتوبيخ والاستخفاف بعقل السائل لما عرض عليه سؤاله وطلبه.

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٢٢٢١١) والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ١٦١)، وصحح الألباني وغيره.

إن كثيراً من المفكرين والشيوخ والعلماء في حاجة إلى مراجعة منهجيتهم في إقامة الحجج والبراهين، ومراجعة أسلوبهم وطريقتهم في إدارة الحوار والنقاش مع الأسئلة المطروحة في هذا العصر، ويحتاجون إلى أن يتمثلوا بالخلق النبوي الشريف، الذي يدعو إلى الإقبال على السائلين، والإصغاء لهم، وتقدير أسئلتهم واستشكالاتهم، ومن ثم النقاش معهم بالطريقة العلمية والعقلية المناسبة، وألا يبادروا إلى إغلاق أبواب الحوار ومنافذ النقاش، وألا يعتمدوا في حوارهم على الأساليب الوعظية فقط، ولا على الطرق الخطابية فحسب، فكل ذلك مخالف للهدي النبوي الكريم.

حدود مساحات حرية الرأي في الإسلام:

مع شدة احتفاء الإسلام بالرأي وتشريعه للمؤكدات التي تساعد على تكوينه واستمراره وحيويته إلا أنه لم يجعل المجال مفتوحاً في كل الموضوعات ولا لكل الطرق والمناهج، وإنما حدد للعقل مجالاً لا يجوز له أن يتعداه، ومنع من الدخول في عدد من المجالات، وكذلك نهى عن الاعتماد على بعض الطرق في بناء الأفكار والآراء.

والتقييدات التي جاء بها الإسلام متعددة ومتنوعة، ولكن بعد التأمل فيها نجدها ترجع إلى أسباب علمية وعقلية وجيهة ومقنعة تمام الإقناع، ومن أهم تلك الموجبات لتقييد حرية الرأي في الإسلام:

السبب الأول: عجز العقل الإنساني عن الوصول إلى حقيقة ما، فحين كانت بعض المجالات لا يستطيع العقل الإنسان أن يصل فيها إلى حقيقة الأمر؛ نتيجة قصور قدراته ومحدوديتها جاء الإسلام ومنع من الدخول في هذه الموضوعات

لمصلحة العقل الإنساني؛ حتى لا يقع في التيه والتخبط.

ومن تلك الموضوعات: التفكر في الذات الإلهية وكيفيتها، فالإنسان لا يمكن أن يحيط علماً بالله، ولا يمكن له أن يدرك حقيقة الذات الإلهية؛ لأن الشيء إنما تدرك حقيقته بإدراكه أو بإدراك مثله أو بإخبار الصادق عنه، وكل ذلك ليس متوفراً فيما يتعلق بالذات الإلهية، وقد جاء في القرآن التنبيه إلى هذا المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[طه:١١٠]، وجاء في الحديث: "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله"[١].

ومن ذلك: الخوض في أسرار القدر، فالعقل الإنساني لا يستطيع الوصول إلى أسرار القدر الخفية؛ لأنه خاصية من خصائص الربوبية، والعقل عاجز عن الوصول إلى حقيقة هذا الخاصية؛ ولأجل هذا قال النبي ﷺ "إذا ذُكر القدر فأمسكوا"[٢].

السبب الثاني: المخالفة للبدهيات والطرق الصحيحة في الوصول إلى المعرفة، فالإسلام لا يجيز للمسلم أن يخالف البدهيات، ولا يبيح له أن يقع في السفسطة والخروج عن طرق الاستدلال الصحيحة في بناء الآراء، ومما يدل على ذلك قول النبي ﷺ:" لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله؟! فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله"[٣].

---

(١) أخرجه: اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة (٣/ ٥٢٥)، وأبو الشيخ في العظمة (١/ ٢١٥)، وانظر تخريجاً مطولاً له في السلسلة الصحيحة، الألباني (١٧٨٨).

(٢) أخرجه: الطبراني في المعجم الكبير (٢/ ٩٧)، واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة (١/ ١٢٦)، وانظر تخريجاً له مطولاً في السلسلة الصحيحة، الألباني، رقم (٣٤).

(٣) أخرجه: البخاري، رقم (٧٢٩٦)، ومسلم، رقم (٢١٢)، واللفظ لمسلم.

والنبي ﷺ إنما نهى عن الاستمرار مع هذا السؤال؛ لأنه سؤال مخالف للبدهيات، وما كان كذلك فإنه لا يؤدي إلى علم صحيح، وإنما إلى الوقوع في التيه والضلال، ووجه كونه مخالفاً للبدهيات: أنه إذا كان الله هو الخالق لكل شيء فإنه لا يصح أن يكون مخلوقاً أبداً؛ لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل في الفاعلين[1]، بمعنى أنه لا يفعل الشخص فعلاً حتى يأمره شخص آخر، ولا يأمر الشخص الآخر حتى يأمره شخص آخر، إلى ما لا نهاية، فهذا التسلسل ممتنع في العقل؛ لأنه يؤدي بالضرورة إلى عدم وقوع الفعل -الخلق-، والفعل -الخلق- واقع؛ إذن لا بد من وجود خالق ليس قبله شيء.

ونهْيُ النبي ﷺ عن الاستمرار مع هذا السؤال الخطأ إشارة منه إلى أن كل طريقة مخالفة للبدهيات وللطرق العلمية السليمة لا يجوز للمسلم أن يعتمدها في تفكيره وبناء آرائه.

السبب الثالث: التلبس بالخرافات والأساطير، فأي طريقة تؤدي إلى إدخال العقل الإنساني في الخرافات والأساطير، فإنه لا يجوز سلوكها لتكوين الآراء والأفكار؛ ولهذا نهى البني ﷺ عن سؤال الكهان والعرافين والسحرة، وحذر من أخذ المعارف منهم.

ونهى ﷺ عن أخذ المعرفة عن طريق النظر في مسارات الطيور واتجاهاتها، وعن طريق النظر في النجوم، وعن طريق النظر في الخطوط المرسومة في الأرض.

(١) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (١/ ٢١١)، وفتح الباري، ابن حجر (١٢/ ٣٣٢).

لأن كل تلك الطرق غير منضبطة، ويغلب فيها أو يتمخض الوقوع في الخطأ، وتدخل العقل الإنساني في متاهات الخرافة والخروج عن الواقع، فضلاً عما فيها من التعلق بغير الله.

احتياطات الإسلام في التعبير عن الرأي:

نظراً لأهمية التعبير عن الرأي وخطورة الكلمة وعمق تأثيرها في الوقع وفي النفوس، فقد سعى الإسلام إلى ضبط سلوك الإنسان في التعامل معها، ولم يترك له المساحة مفتوحة على مصراعيها، وإنما ضبطها بضوابط أخلاقية عالية وأكد على ضخامتها وخطورتها؛ ليكون الإنسان المسلم محتاطاً في حديثه ومتحوطاً في تعبيره، وقد سلك الإسلام مسالك عدة للوصول إلى ذلك:

فقد جاء التأكيد على أن كل ما يصدر من الإنسان فهو مكتوب عليه ومقيد، كما قال تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[ق:١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾[الانفطار:١٠-١٢].

وجاء التنبيه في النصوص إلى أن أكثر ما يسبب العذاب يوم القيامة هو التعبير باللسان، فقال ﷺ لمعاذ رضي الله عنه: "وهل يكب الناس على وجوههم في النار أو قال على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم"[١].

وجاء الأمر بالتحقق من الكلمات والتأكد من مآلاتها؛ حتى لا يتضرر الإنسان بها، كما في قول النبي ﷺ: "إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها، يزل بها في النار أبعد

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٢٢٠٦٣)، والترمذي في جامعه، رقم (٢٦١٦)، وهو حديث صحيح.

مما بين المشرق والمغرب"[١].

وجاء التحذير من التحدث بلا علم ولا دليل، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء:٣٦].

وجاء الأمر المطلق بالسكوت عند عدم قول الخير، كما في قوله ﷺ:" من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت"[٢].

وجاء النهي عن الكذب والغيبة والنميمة والهمز واللمز وجميع السلوكيات الخاطئة الضارة بدين الناس ودنياهم.

ومجموع هذه التوجيهات والإشارات تكشف عن القيمة الكبرى التي تحتلها حرية التعبير عن الرأي، وعن علو قدرها ومنزلتها، فلأجل هذا سعت الشريعة إلى الحفاظ عليها مما يحدث الاضطراب فيها أو يجعلها فاقدة للقيم العليا التي تساعد على تطويرها وخلوها من الشوائب، فالمسلم لا بد أن يكون ملتزماً بأرقى الأخلاق ومتمسكاً بأصدق المبادئ وسالكاً أقوى الطرق في التفكير والتعلم والتعبير عن آرائه.

حكم التعبير عن الرأي في الإسلام:

تعد قضية الموقف من حرية التعبير في الإسلام من أشد الموضوعات التي احتدمت حولها النقاشات والحوارات، ومن أكثر الموضوعات التي وقع فيها

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٦٤٧٧)، ومسلم، رقم (٢٩٨٨).
(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٦٠١٩).

الاضطراب والقلق لدى كثير من الباحثين المعاصرين.

وقد كُتبت حول هذا الموضوع دراسات كثيرة، وتناولته من جهات متعددة، واختلفت فيها طرق المعالجة لإشكالياته ومكوناته.

وحتى نخرج فيه برؤية واضحة، فإنه لا بد من الانطلاق من الأحكام الكلية المتعلقة بتصرفات الإنسان، وهي ترجع في مجملها إلى ثلاثة أقسام أساسية[1]؛ لأن فعل الإنسان لا يخلو إما أن يكون داخلاً في دائرة المأمور به، وأما أن يكون داخلاً في دائرة المنهي عنه، وإما أن يكون داخلاً في دائرة المأذون فيه، وهو المباح.

وبالانطلاق من هذه الدوائر الكبرى تنضبط لنا الأحكام الأصلية الكلية، وهي من أفضل ما يساعد على الوصول إلى الرؤى الناضجة حول هذا الموضوع، وأما التفاصيل فهي لا تكاد تنتهي.

وبناء على المقدمة السابقة، فإن حرية التعبير في الإسلام تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم مأمور به إما على جهة الوجوب وإما على جهة الاستحباب، وقسم منهي عنه، إما على جهة التحريم وإما على جهة الكراهة، وقسم مباح ومأذون فيه.

وهذا يكشف عن أن حرية التعبير عن الرأي في التصور الإسلامي ليست مجرد حرية فقط، وإنما هي داخلة في دائرة التكليف والإلزام الإلهي، فإن قصر الإنسان

(١) لا بد من التأكيد على أن الجزيئات المندرجة ضمن حرية التعبير عن الرأي كثيرة جداً، ويدور حول بعض تلك الجزئيات جدال كبير، وقد كتبت عنها دراسات عدة، وليس من غرض البحث الدخول في تلك التفاصيل؛ لأنه متوجه إلى مناقشة التصورات الكلية وضبطها أكثر من توجهه إلى التفاصيل الجزئية.

في بعض صورها فإنه ليس مجرد مفرط في الحق فقط، وإنما هو عاص لله وواقع فيما يغضب ربه ومولاه.

وبانقسام الحرية عن التعبير في الإسلام يفترق عن التصور الغربي افتراقاً جوهرياً؛ لأن التصور الغربي يقوم على عدم التفريق بين أنواع التعبير، فالتعبير عن الرأي مباح مهما كانت مناقضته لأصول الدين وأحكامه، فقد جاء في وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة التاسعة عشرة منه ما يلي: "لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين بأية وسيلة دونما اعتبار للحدود".

ومن جهات الافتراق أيضاً: مراعاة البعد الأخلاقي، فإن التصور الإسلام يقوم على أنه يجب على المسلم أن يراعي الأخلاق فيما يعبر به سواء كان في علاقته مع ربه وخالقه، أو في علاقته مع بني جنسه من البشر.

وهذا الافتراق يكشف عن مقدار الاختلاف والتناقض بين التصور الإسلامي لحرية التعبير عن الرأي والتصور الغربي، وهذا يؤكد على أن أي محاولة للجمع بينهما، ستكون محاولة فاشلة لا محالة، وكذلك فإن أي محاكمة للتصور الإسلامي فهي محاكمة جائرة وخاطئة.

أقسام التعبير عن الرأي في الإسلام:

القسم الأول: القسم المشروع من التعبير عن الرأي، وتندرج ضمن هذا القسم أنواع كثيرة جداً، ولعل من أهمها:

النوع الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو معنى واسع جداً في الشريعة الإسلامية، فالمعروف اسم جامع لكل ما أمر به الله وحث عليه، والمنكر اسم جامع لكل ما نهى الله عنه وحذر منه[1].

وقد أوجب الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجملة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران:١٠٤]، وجعل الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من شعار المؤمنين، كما في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[التوبة:٧١].

ويعد هذا الأمر من أهم صور التعبير عن الرأي وأضخم أشكاله في الإسلام؛ لأن كل مسلم مأمور به في الجملة، والأمة في مجملها مأمورة به، وهو يستوعب أوسع الدوائر، فكل معروف يؤمر وكل منكر ينهى عنه، سواء تعلق بالرجل أو المرأة أو تعلق بالأمير والحاكم أو الشعب أو تعلق بالصغير أو الكبير.

---

(١) انظر مقالات العلماء في مفهوم المعروف والمنكر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خالد السبت (٢٥-٢٧).

النوع الثاني: التعبير عن الرأي في المسائل الاجتهادية، فقد أقر الإسلام الاختلاف في المسائل الاجتهادية، وأباحه وجعله داخلاً ضمن منظومته التشريعية، ويدل على هذا أنواع من الأدلة[1]، منها:

الدليل الأول: تجويز الاجتهاد والقياس، فعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول:" إذا حكم الحاكم، فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر"[2].

ومن المعلوم أن تجويز الاجتهاد فيه تجويز للاختلاف؛ لاستحالة أن يتفق الناس في كل شيء إذا اجتهدوا، فتجويز الاجتهاد هو في الحقيقة تجويز لما هو ملازم له بالضرورة، وهو الاختلاف.

الدليل الثاني: إقرار الشريعة للاختلاف بصورة مباشرة، فعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال:" نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف عن الأحزاب:(أن لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة)، فتخوف ناس فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فاتنا الوقت، قال: فما عنف واحداً من الفريقين"[3].

فإقرار النبي ﷺ لكلا الطائفتين وعدم تعنيفه لهم، دليل على جواز الاختلاف والتنوع في مسائل الاجتهاد.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: اختلاف المفتين، حاتم الشريف (١١-٢٤).
(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٧٣٥٢)، ومسلم، رقم (١٧١٦).
(٣) أخرجه: مسلم، رقم (١٧٧٠).

الدليل الثالث: الإجماع على إقرار الخلاف في المسائل الاجتهادية، فقد توارد على ذلك عمل الصحابة وأئمة الإسلام، وتتالت مواقفهم ومقالاتهم المؤيدة لوجود الخلاف والدالة على النهي عن التضييق عليه، وهو أمر ظاهر جداً في التاريخ الفقهي لا خفاء فيه، وقد نقل الإجماع على ذلك عدد من العلماء، ومنهم: النووي حيث يقول:" أما الاختلاف في استنباط فروع الدين منه ومناظرة أهل العلم في ذلك على سبيل الفائدة وإظهار الحق واختلافهم في ذلك فليس منهياً عنه بل هو مأمور به وفضيلة ظاهرة وقد أجمع المسلمون على هذا من عهد الصحابة إلى الآن"(١).

فإذا كان الخلاف في المسائل الاجتهادية مشروعاً مقراً في الإسلام بالإجماع، فإن هذا يعني أن تبقى له الحرية التامة في الانتشار والبقاء، ولا يجوز التضييق عليه بأي صورة من الصور، وكل من لم يرض بوجوده أو سعى إلى التضييق عليه، سواء كان بذم المخالف أو محاولة حصر الفتوى في شخص أو جهة أو هيئة أو بالسماح لمذهب واحد في التدريس والتعليم والتضييق على المذاهب الأخرى أو غيرها من الصورة؛ فهو في الحقيقة مخالف لما أقره الإسلام ومعارض للإجماع، يجب الإنكار عليه وتغيير المنكر الواقع فيه.

القسم الثاني: القسم المباح من التعبير عن الرأي، وهو شامل لكل أنواع التعبير المتعلقة بالأمور المباحة في الإسلام، التي ليس فيها تعدٍّ على الآخرين، ولا تجاوز لحدود الشريعة.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (١٦/ ٢١٩).

ودائرة هذا الصنف واسعة جداً، تستوعب كل المجالات المباحة في الحياة، فإعلان الرأي فيها والمشاركة فيها بالفكر مباح وجائز.

وكون ذلك مباحاً لا يعني التقليل من شأنه أو عدم الاهتمام به، فالمباح جزء من الشريعة، والتفريط فيه أو التجاوز عليه أو التضييق عليه كل ذلك يعد اعتداء على الشريعة وانتهاكاً لحدودها المقدسة.

القسم الثالث: القسم المنهي عنه من التعبير عن الرأي، وتندرج تحت هذا القسم أنواع كثيرة جداً، ولكن يمكن ضبطها بالضابط التالي، وهو أن كل ما كان مخالفاً لحكم شرعي لا يقبل الاجتهاد فهو مما لا يجوز التعبير عنه ويجب المنع منه، ويدخل في هذا الضابط كل ما كان مخالفاً لقطعي من قطعيات الدين أو أصل من أصوله، كالآراء التي تتضمن إنكار وجود الله أو إنكار اتصافه بالصفات، أو تتضمن التشكيك في نبوة النبي ﷺ أو التشكيك في صحة القرآن أو صحة السنة النبوية، أو تتضمن إنكار شيء من أركان الإسلام.

فكل هذه الأنواع داخلة في القسم المنهي عنه من التعبير عن الرأي ويجب أن تطبق عليه قاعدة الإسلام الكلية في المنهيات.

ولكن لا بد من التأكيد على أن التقرير السابق لا يعني عدم الحوار والنقاش في الآراء والأفكار مع المختصين وأهل الخبرة والعلم، مهما كانت المخالفة للشريعة أو السؤال عنها، فكل هذه الأمور متاحة وغير ممنوعة.

وإنما المقصود بالتحريم هو المنع من المجاهرة بالرأي بين عموم المسلمين والسعي إلى نشرها في المجتمعات المسلمة عبر آليات النشر المتعددة، فهذه الحالة لا تدخل في حرية التعبير، بل دلت الأدلة على المنع منها وتدخل ضمن قاعدة المحرم في الإسلام.

قاعدة الإسلام في التعامل مع المحرم:

وتتلخص قاعدة الإسلام في التعامل مع الأمر المحرم في أن كل محرم يجب أن يختفي من المجتمعات المسلمة قدر الاستطاعة، ويحرم على المسلمين الإقرار به أو السماح له بالانتشار.

وقد سار الإسلام في تأسيس قاعدة التعامل المحرم والممنوع على مستويين:

أما الأول: فهو المستوى العدمي، والمراد به السعي إلى منع المحرم من الحدوث وإغلاق كل الأبواب والنوافذ التي تؤدي إلى حدوثه في المجتمع.

وأما الثاني: فهو المستوى الوجودي، والمراد به السعي إلى محاربة المحرم بعد حدوثه وبذل كل السبل في إزالته وتغييره.

فكل محرم في الإسلام مهما كان نوعه -سواء كان محرماً قولياً أو محرماً فعلياً- يجب أن يسلك في التعامل معه هذان المسلكان.

وهذا يدل على أن هناك تلازماً ضرورياً في التصور الإسلامي بين كون الشيء محرماً وبين تجريمه ولزوم المنع منه، وأن كل أمر مخالف للشريعة لا يملك أي أحقية

في الوجود، وليس له أي نوع من شرعية البقاء، وإنما يجب تغييره وإزالته سواء كان قولاً أو فعلاً.

ويدل على هذا الأصل عموم النصوص التي تأمر بتغيير وإزالة المنكر المخالف لأمر الشريعة من الوجود، كما سيأتي ذكره.

ويدل عليه أيضاً فلسفة الإسلام في التشريع، فإنها قائمة على أن الشريعة لا تحرم شيئاً إلا لأنه متضمن لمفسدة خالصة أو غالبة، فكل محرم في الإسلام سواء كان قولاً أو فعلاً فهو متضمن بالضرورة لمفسدة دينية أو دنيوية، فتحريمه يستلزم بالضرورة الأمر بمنعه والمطالبة بحجب الطرق أمامه حتى لا تقع مفسدته في الوجود.

وقد أوضح الفقهاء أن كل محرم مبيح للعقوبة إما حداً أو تعزيراً، وما كان مبيحاً للعقوبة فهو مستحق للمنع من باب أولى، وفي تأكيد هذا المعنى يقول ابن تيمية:" هذا أصل متفق عليه: أن كل من فعل محرماً أو ترك واجباً استحق العقوبة؛ فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيراً، يجتهد فيه ولي الأمر...وقد نص على ذلك الفقهاء: من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم رضي الله عنهم، ولا أعلم فيه خلافاً"[1]، ويقول أيضاً:" وقد أجمع العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة والمعاصي فرعان: ترك واجب وفعل محرم. فمن ترك أداء الواجب مع القدرة عليه فهو عاص مستحق للعقوبة والتعزير"[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٧٩).

(٢) المرجع نفسه (٣٠/ ٣٩)، وانظر في نقل الإجماع على مشروعية التعزير: شرح فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ١١٢)، ومغني المحتاج، الخطيب الشربيني (٥/ ٥٢٢).

ويبدو أن التلازم بين كون الشيء محرماً وبين وجوب المنع منه قانوناً ليس خاصاً بالتصور الإسلامي، بل حتى الفكر الغربي يؤكد ذلك، ولكن الافتراق بينهما في تحديد المرجعية التي يحتكم إليها في جعل الشيء محرماً، فالمرجعية في الفكر الغربي راجعة إلى الحق الطبيعي أو إلى العقد الاجتماعي الذي ينبثق من خلاله القانون، ففي الفكر الغربي يباح الاتصال الجنسي إذا كان عن رضا، ويجرم ويعاقب عليه إن كان عن اغتصاب، والسبب في ذلك راجع إلى أن الحالة الأولى ليست مخالفة للحق الطبيعي؛ لأن من حق الإنسان أن يفعل في نفسه ما يشاء، والحالة الثانية مخالفة للحق الطبيعي.

وأما في الإسلام فالمرجع في تحديد كون الشيء محرماً هو عدم موافقة حكم الشريعة، ففي كل الأحوال يكون الاتصال الجنسي محرماً في غير نطاق الزواج، سواء كان عن رضا أو لم يكن، فهو - من ثم - يجرم في كل تلك الأحوال ويعاقب عليه.

ونتيجة لاختلاف المسارين -الغربي والإسلامي- في المرجعية اختلف التعامل مع قضية حرية التعبير عن الرأي، فالفكر الغربي لا يرى في المخالفة لأحكام الدين انتهاكاً للحق الطبيعي، ومن ثم فهو لا يجرم الرأي المخالف للدين ولا يمنع منه، وأما التصور الإسلامي فهو يرى أن المخالفة لأحكام الشريعة تعد تجاوزاً للحدود ووقوعاً في منطقة المحرم، ومن ثم فإنه يجرم الرأي المخالف للدين ويمنع منه.

وبعد الانتهاء من إيضاح قاعدة الإسلام في التعامل مع المحرم فإنه لا بد من التأكيد على أن الحديث هنا ليس في تحديد الضوابط التفصيلية لما يدخل ضمن تلك القاعدة وما لا يدخل، وإنما هو حديث عن تأسيس أصل القاعدة وبيان مشروعيتها،

فهناك فرق كما هو معلوم بين الحديث عن مشروعية أصل ما وبين الحديث عن الضوابط التي يتحقق بها ذلك الأصل.

أين تحدث الفقهاء في المنع من التعبير عن الرأي المحرم ؟!

تحدث الفقهاء عن الموقف من حرية التعبير عن الرأي في القضايا المخالفة للشريعة في مواطن متعددة من مؤلفاتهم وفي مناسبات مختلفة وبأساليب متنوعة، وهي من أبين الأمور في كلامهم وأقواها ظهوراً وجلاءً، ومن ذلك:

١- عند حديثهم عن مقاصد الشريعة، فإنهم حين يبحثون في حفظ مقصد الدين يؤكدون على أن من حفظه منع كل ما يفسده أو يعارضه أو يخدش في صفائه، وفي هذا المعنى يقول الطاهر بن عاشور:" فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية"[١].

وقد كانت قاعدة الفقهاء مطردة ومتحدة في كل الضروريات الخمس، فإنهم أكدوا على أن كل ما يحدث الضرر فيها فإنه يجب أن يمنع ولو لم يرد فيه نص، ولم يفرقوا بين نوع ونوع منها، بل الكل سواء في تلك القاعدة.

٢- عند حديثهم عن وظيفة الدولة في الإسلام وواجبات الحاكم المسلم، فقد أكد العلماء على أن الإمامة في الإسلام قائمة على حراسة الدين والقيام بشؤونه وسياسة الدنيا به، وفي هذا المعنى يقوم الماوردي:" الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة

(١) مقاصد الشريعة (٣٠٣).

الدين وسياسة الدنيا"[1]، ويعرف البيضاوي الإمامة فيقول:" هي خلافة شخص من الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة القوانين الشرعية، وحفظ حوزة الملة"[2].

وأمـا ابـن تيمية فإنه يؤكد على أن "المقصود الواجـب بالولايات: إصلاح دين الخلـق، الذي متى فاتهم خـسروا خسراناً مبيناً، وإصلاح ما لا يقـوم الدين إلا به من أمر دنياهم"[3].

وفي أثنـاء حديثـه عن واجبـات الحاكم في الإسـلام يقول المـاوردي:" والذي يلزمـه مـن الأمور العامة عشرة أشـياء: أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمـع عليه سـلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شـبهة عنـه أوضح له الحجة وبين لـه الصـواب وأخذه بما يلزمه من الحقـوق والحدود، ليكون الدين محروسـاً من خلل والأمة ممنوعة من زلل"[4].

٣- عنـد حديثهم عن إنـكار المنكر وشروطه، ففي هذا الموضـع يؤكد الفقهاء عـلى أنه يشـترط في المنكر الذي يجب تغيـيره وإزالته باليد أو اللسـان أن يكون منكراً ظاهـراً جلياً لا مدخـل للاجتهاد فيه، ولا هـو مما يدخل ضمن المسـائل الاجتهادية، وفي بيان ذلك يقول الغزالي في سـياق حديثه عن شروط تغيير المنكر:" أن يكون كونه منكـراً معلومـاً بغـير اجتهـاد فكل ما هـو في محل الاجتهاد فـلا حسـبة"[5]،وقال ابن

---

(١) الأحكام السلطانية (١٥).
(٢) حاشية شرح المطلع (٢٨٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٦٢).
(٤) الأحكام السلطانية (٢٨)، وانظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى (٢٧).
(٥) إحياء علوم الدين (٢/ ٤٣٦).

رجب:" والمنكر الذي يجب إنكاره: ما كان مجمعاً عليه"(١).

وهذا ما يدل عليه تعامل الفقهاء مع القاعدة الشهيرة " لا إنكار في مسائل الاجتهاد"، فمجموع التفاصيل والضوابط التي ذكروها يدل على أن كل ما ليس من مسائل الاجتهاد فإنه يكون محلاً للإنكار والتغير، ولا فرق بين المنكر القولي والمنكر الفعلي، بل حديثهم ألصق بالمنكر القولي؛ لأنهم يتحدثون عن الآراء، وهي من مجال الاتفاق والإجماع بين الفقهاء، وفي حكايته يقول ابن تيمية:" فإذا كان القول يخالف سنة، أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً"(٢).

والعلة التي بنى عليها الفقهاء موقفهم بوجوب إنكار القول المخالف في المسائل المجمع عليها والتي لا تدخل ضمن القضايا الاجتهادية هو أنه في حقيقته قول محرم، وكل محرم يجب إنكاره وتغييره: إما باليد أو باللسان أو بالقلب.

وقد بين ابن مفلح مقصود الفقهاء بالإنكار عند حديثهم عن تغيير المنكر فقال:" الإنكار يكون وعظاً وأمراً ونهياً وتعزيراً وتأديباً، وغايته الحد"(٣).

٤- **عند حديثهم عن أحكام أهل الذمة**، فقد توارد الفقهاء في كل المذاهب على أن أهل الكتاب لا يجوز لهم أن يظهروا شعائر الكفر في الأمصار المسلمة، وإنما يباح لهم في مجتمعاتهم الخاصة، وعللوا ذلك؛ بأنه لا يجوز في الشريعة السماح بظهور ما يخالف الشريعة، واشتراط هذا الأمر متكرر في المعاهدات التي عقدها الصحابة

(١) جامع العلوم والحكم (٦٠٨).
(٢) الفتاوى الكبرى (٣/ ١٨١).
(٣) الآداب الشرعية (١/ ١٨٨).

مع أهل الذمة، وخصوصاً معاهدة عمر الشهيرة التي تلقاها الفقهاء بالقبول والعمل بها[1].

وفي التأكيد على منع أهل الذمة من إظهار شعائر دينهم يقول الشافعي في الصيغة التي يراها لعقد الذمة:" وعلى أن أحداً منكم إن ذكر محمداً ﷺ أو كتاب الله عز وجل أو دينه بما لا ينبغي أن يذكره به فقد برئت منه ذمة الله ثم ذمة أمير المؤمنين وجميع المسلمين... ويأخذوا عليهم أن لا يسمعوا المسلمين شركهم"[2].

وأما الحنفية فقط نصوا على أن أهل الذمة لا يمكنون من إظهار شعائر الكفر في أمصار المسلمين التي تظهر فيها شعائر الإسلام، وعللوا ذلك بقولهم:" لأن المنع من إظهار هذه الأشياء لكونه إظهار شعائر الكفر في مكان إظهار شعائر الإسلام، فيختص المنع بالمكان المعد لإظهار الشعائرِ وهو المصر الجامع"[3].

وأما الحنابلة فقد نصوا على أن أهل الذمة "يمنعون من إظهار منكر، كنكاح المحارم، ومن إظهار ضرب ناقوس ورفع صوتهم بكتابهم أو صوتهم على ميت وإظهار عيد وصليب"[4]، وقال ابن مفلح ملخصا مذهب الحنابلة:" وظهر أنه ليس لهم إظهار شيء من شعائر دينهم في دار الإسلام لا وقت الاستسقاء ولا لقاء

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/ ٦٥٤)، وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (٣/ ١١٦٤)، وفتاوى تقي الدين السبكي (٢/ ٣٩٩).

(٢) الأم (٤/ ١٩٧).

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١١٣).

(٤) كشاف القناع، البهوتي (٣/ ١٥٤).

الملوك ذلك"[1].

وأما المالكية، فقد نص علماؤهم على أن من أظهر من أهل الذمة شعائر دينه ومعتقداته في مجتمع المسلمين؛ فإنه يستحق التعزير[2].

وينقل ابن القطان الإجماع على ذلك، فيقول:" أجمعوا أنه يجب عليه – أي:الإمام – أن يأخذ عليهم – أي: أهل الذمة– ألا يظهروا شيئاً من المناكير، ومن ضرب الناقوس"[3].

ويقول ابن تيمية في تأكيد المعنى السابق:" وإظهار الطعن في الدين لا يجوز للإمام أن يعاهدهم مع وجوده منهم، أعني مع كونهم ممكنين من فعله إذا أرادوا، وهذا مما أجمع المسلمون عليه؛ ولهذا بعضهم يعاقبون على فعله بالتعزير وأكثرهم يعاقبون عليه بالقتل، وهو مما لا يشك فيه مسلم، ومن شك فيه فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه"[4].

ويقول ابن القيم في تعليقه على الشروط العمرية:" لما كان الضرب بالناقوس هو شعار الكفر وعلمه الظاهر اشترط عليهم تركه"[5]، ويقول:" لما كان الصليب من شعائر الكفر الظاهرة كانوا ممنوعين من إظهاره"[6]، ويقول:" قولهم:"ولا نخرج

(١) المبدع شرح المقنع (٣/ ٣٨٠).
(٢) انظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، ابن أبي القاسم العبدري (٣/ ٣٨٥).
(٣) الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٣٥٠)، وانظر في نقل الإجماع أيضاً: مراتب الإجماع، ابن حزم (١١٥).
(٤) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/ ٤٠٤).
(٥) أحكام أهل الذمة (٣/ ١٢٣٥).
(٦) المرجع السابق (٣/ ١٢٤٠).

صليباً ولا كتاباً في أسواق المسلمين"، فيه زيادة على عدم إظهارهم ذلك على كنائسهم وفي صلواتهم فهم ممنوعون من إظهاره في أسواق المسلمين وإن لم يرفعوا أصواتهم به ولا يمنعون من إخراجه في كنائسهم وفي منازلهم"[1]، ويقول:" قولهم:"ولا نرغب في ديننا ولا ندعو إليه أحداً"، هذا من أولى الأشياء أن ينتقض العهد به فإنه حراب الله ورسوله باللسان وقد يكون أعظم من الحراب باليد"[2].

فكل النصوص السابقة اتفقت على معنى واحد، وهو أنه لا يسمح لأهل الذمة أن يقوموا بنشر شيء يخالف أصول الإسلام وأحكامه.

ولا بد من التأكيد على أن هذا الحكم ليس خاصاً بأهل الذمة فحسب، بل هو حكم شامل لكل الناس؛ حتى ولو كان من أبناء المسلمين، فالقاعدة التي تمنع من نشر وإظهار ما يخالف أحكام الإسلام وأصوله في المجتمعات المسلمة شاملة لكل أحد، فهي لا تنظر إلى صاحب القول وإنما إلى القول نفسه.

٥- **عند حديثهم عن المؤلفات والكتب المحرمة**، فقد توارد كثير من العلماء على تأكيد المنع من بيع الكتب المحرمة، ككتب الكفر والشرك والتنجيم والشعوذة والسحر وغيرها مما هو مخالف لقطعيات الدين وأصوله، وأنه لا يجوز نشرها بين المسلمين، ومما استدلوا به: أن تلك الكتب تؤدي إلى وقوع الناس في الفتنة، وتعلم ما فيه من الشر والضرر، وما كان كذلك فإنه لا يجوز بيعه ولا نشره بين المسلمين[3].

(١) المرجع السابق (٣/ ١٢٤٢).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٢٤٥).
(٣) انظر: أحكام الكتب في الفقه الإسلامي، ياسين مخدوم (١/ ١٨٣).

وفي تأكيد هذا المعنى يقول ابن القيم:" أما تحريمُ بيع الأصنام، فيُستفاد منه تحريمُ بيع كُلِّ آلة متخذة للشرك على أي وجه كانت، ومن أي نوع كانت صنماً أو وثناً أو صليباً، وكذلك الكُتب المشتمِلَةُ على الشرك، وعبادة غير الله، فهذه كلها يجب إزالتها وإعدامها، وبيعُها ذريعةٌ إلى اقتناعها واتخاذها، فهو أولى بتحريم البيع مِن كل ما عداها، فإن مفسدةَ بيعها بحسب مفسدتها في نفسها"[1].

ويذكر الونشريشي أن بعض علماء المالكية سئل عن كتب السخفاء والتواريخ المعلوم كذبها، فأجاب بأنه لا يجوز بيعها ولا النظر فيها[2]، ومن أفتى بحرمة هذا النوع فإنه يفتي بحرمة بيع الكتب المتضمنة للكفر والمخالفة لأصول الإسلام من باب أولى.

ونقل الشوكاني عن ابن خلدون أنه قال:" وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات لابن عربي والبد لابن سبعين وخلع النعلين لابن قسي وعلى اليقين لابن برخان وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض فالحكم في هذه الكتب كلها وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالحريق بالنار والغسل بالماء"[3].

ونقل ابن عبدالبر عن ابن خويز منداد أنه قال:" قال مالك: لا تجوز الإجارات

(١) زاد المعاد (٥/ ٦٧١).

(٢) انظر: المعيار المعرب (٦/ ٧٠).

(٣) الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد (٦٨).

في شيء من كتب الأهواء، والبدع والتنجيم وذكر كتباً، ثم قال: كتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم، وتفسخ الإجارة في ذلك، قال: وكذلك كتب القضاء بالنجوم، وعزائم الجن وما أشبه ذلك"[1]، فإذا كانت الإجارة ممنوعة، فالبيع والنشر من باب أولى.

وسئل محمد رشيد رضا عن حكم نسخ كتب الكفر والإضلال بأجرة، فأفتى بأن تلك الكتب:" مشتملة على أقبح الكفر بالله والشرك به والطعن على القرآن المجيد وعلى خاتم النبيين ﷺ؛ فمساعدتهم على ذلك بنسخها لهم مشاركة في نشر الكفر، وهو كفر ظاهر، لا يقترفه مسلم يؤمن بالله ورسالة أفضل رسله وأكملهم، ويعد صاحبها فاسقاً لا كافراً، فإن كان هذا المسلم الجغرافي يجهل هذا، فيجب إعلامه به ودعوته إلى التوبة وترك الكسب بما هو كفر وعداوة لله ورسوله، فإن أصر على ذلك بعد العلم وقيام الحجة عليه، فيجب أن يُعامَل معاملة المرتدين بما يقدر عليه المسلمون في وطنه منها، فلا يزوجونه امرأة مؤمنة، وإذا مات فلا يصلينَّ عليه أحد ولا يدفننَّه في مقابر المسلمين، وإذا كان في بلده محكمة شرعية فيجب أن ترفع عليه فيها دعوى الردة من قِبَل زوجته إن كان له زوجة مسلمة فتطلب فسخ عقد الزوجية والتفريق بينها وبينه، ولكن يجب أن يُدعَى أولاً إلى التوبة باللطف والسر يكون عمله عن جهل فتأخذه العزة بالإثم ويلتحق بالكفار"[2].

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٩٥).

(٢) مجلة المنار (٣١/ ٢٨٠).

وكل المقالات السابقة اتفقت على معنى واحد، وهو أن المؤلفات والكتب والآراء التي تتضمن ما يخالف أصول الإسلام وأحكامه، فإنه لا يجوز نشرها في بلاد المسلمين ولا المساعدة على ذلك.

الأدلة الشرعية الدالة على المنع من المجاهرة بالآراء المخالفة للشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى نصوص الشريعة وإلى مواقف الصحابة سنجد أدلة عدة تدل على مشروعية أصل المنع للآراء والأفكار التي تتضمن المخالفة الظاهرة لدين الإسلام ولأصوله الكبرى، وتدل على أن منع ما يؤدي إلى تشكيك الناس في دينهم وإلى إحداث الاضطراب فيه مشروع، بل واجب ومحتم على كل قادر على ذلك.

ويمكننا أن نجمل أهم الأدلة الدالة على ذلك في الأنواع التالية:

النوع الأول: النصوص التي أمرت بتغيير المنكر، وأشهر نص فيها: قوله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[١].

والمنكر في هذا الحديث عام؛ لأنه نكرة في سياق الشرط، فهو شامل لكل أنواع المنكر، سواء كان قولياً أو فعلياً، فالحكم واحد فيها ولا فرق.

وفي هذا الحديث يأمر النبي ﷺ بالتغيير للمنكر، والمراد بالتغيير: إزالة صورة المنكر من الوجود[٢]، وتغييره باليد: إزالة صورته من الوجود أو منعها من الحدوث،

(١) أخرجه: مسلم، رقم (٤٩).

(٢) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٢/ ٢١٧).

فإن لم يكن ذلك في المستطاع فإنه ينتقل إلى تغييره باللسان، وهو التغيير بالوعظ والأمر والنهي، وإن لم يكن ذلك في المستطاع فإنه ينتقل إلى التغيير بالقلب، وهو إنكار المنكر واعتقاد حرمته وبغضه وكراهته.

وقد نبه الشيخ محمد العثيمين إلى معنى لطيف في هذا الحديث، وهو أن مضمون ما جاء فيه أخص من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن فيه أمراً بالتغيير، وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو معنى عام يشمل الدعوة بالأمر والنهي والنصح والتوجيه، ولهذا جاء في هذا الحديث التعليق بالاستطاعة ولم يرد في الأمر بالمعروف والنهي المنكر التعليق بالاستطاعة[1].

وبهذا يتضح أن المراد بالحديث ليس مجرد إعلان الإنكار على المنكر أو مجرد الحوار معه، وإنما هو أعمق من ذلك، فهو متضمن للأمر بإزالته من الوجود بأي وسيلة ممكنة.

النوع الثاني: النصوص الدالة على أن ترك تغيير المنكر وإزالته سبب للعقوبة، ومن ذلك: قوله ﷺ:" مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً "[2].

---

(١) انظر: شرح العقيدة السفارينية، العثيمين (٧٢١-٧٢٢).
(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٢٤٩٣)، وغيره.

وهذا الحديث يدل على أن المجتمع المسلم - أفراداً وجماعة وحكومة- عليه أن يسعى إلى منع كل ما يفسد في الدين والدنيا، ويدل على أنهم إذا لم يفعلوا ذلك فإن العقوبة ستعمهم جميعاً، وأن الهلاك سيكون شاملاً وعاماً.

ومن ذلك: قوله ﷺ:" ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي هم أعز منهم وأمنع لا يغيرون إلا عمهم الله تعالى بعقابه"[1].

وفي لفظ آخر، أن النبي ﷺ قال:" ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي يقدرون على أن يغيروا عليه فلا يغيروا إلا أصابهم الله بعذاب من قبل أن يموتوا "[2].

فهذا الحديث يدل على أن المجتمع المسلم إذا لم يغير المنكر القولي أو الفعلي - مع قدرته على التغيير- فإنه يكون مستحقاً للعقوبة من الله تعالى.

فهذه الشواهد اتفقت في الدلالة على معنى واحد، وهو أن المجتمع المسلم مطالب بمحاربة المنكر - أي منكر - وبمنعه قبل وقوعه وبتغييره وإزالته بعد وقوعه، وأنه إذا لم يفعل ذلك فإنه مستحق العقوبة من الله تعالى.

النوع الثالث: النصوص الدالة على وجوب منع الضرر والإضرار عن المسلمين في دينهم ودنياهم، ومن أجمع تلك النصوص: قوله ﷺ:" لا ضرر ولا ضرار"[3].

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٩٢٥٣)، وأبو داود في السنن، رقم (٤٣٤٠)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٣٠٠)، وهو حديث صحيح، صححه ابن حبان والألباني، وغيرهما.

(٢) أخرجه: أبو داود في السنن، رقم (٤٣٣٩)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٣٠٢).

(٣) أخرجه: مالك في الموطأ، رقم (٢٧٥٨)، وأحمد في المسند، رقم (٢٨٦٥)، وقد صححه الألباني في صحيح الجامع (٧٥١٧)، وغيره.

وظاهر هذا الحديث يدل على تحريم سائر أنواع الضرر؛ لأن الضرر فيه نكرة في سياق النفي، فهي تدل على العموم، ومن ثم فهو يشمل تحريم الإضرار بالدين بالضرورة؛ لأن الإضرار بأصل الدين هو أعظم الأضرار في التصور الإسلامي؛ لكون الدين أهم الضروريات التي سعت الشريعة إلى الحفاظ عليها.

وقد أخذ العلماء من هذا النص قاعدة فقهية، وهي قاعدة "الضرر يزال"، ومقتضى هذه القاعدة المتفق عليها أن كل ما يُحدث الضرر في دين المسلمين فإنه تجب إزالته، فهل من إزالة الضرر عن دين المسلمين السماح بنشر وانتشار ما يقدح في دينهم وما يحدث التشكيك فيه ؟!

النوع الرابع: النصوص التي ذمت إتباع المتشابه وحذرت من المتبعين له، فإنه حين نزل قول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[آل عمران:٧]، قال النبي ﷺ: "إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم "[1].

فإذا كان النبي ﷺ يحذرنا من الذين يتبعون المتشابه من النصوص الشرعية، فكيف بمن يشكك المسلمين في دينهم، وكيف بمن يثير الشبهات والشكوك حول نبوة الرسول وصدق القرآن وغيرها من أصول الدين، فهو أحق بالحذر من باب أولى بلا شك، والأمر بالحذر يشمل البعد عنهم وسد المنافذ المؤدية إلى انتشار أقوالهم

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٤٥٤٧)، ومسلم، رقم (٢٦٦٥).

ومواقفهم، ومن ثم فهل نكون ممتثلين لذلك التحذير النبوي إن سمحنا لكتب الكفر والزندقة أن تباع في أسواق المسلمين ؟! وهل نكون ممتثلين للتحذير النبوي إذا فتحنا النوافذ لانتشار الآراء المخالفة لأصول الدين بين أبناء المسلمين وشبابهم؟!

النوع الخامس: النصوص الدالة على النهي عن التعاون على الإثم والعدوان، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[المائدة:٢]، فهذه الآية دلت على تحريم التعاون على الإثم، وهو اسم جامع لكل ما يكرهه الله ويبغضه، وقد استدل بعض العلماء بهذه الآية على المنع من بيع جارية لأهل الفساد أو بيع أرض تتخذ كنيسة أو خمارة[1]، وهي دالة بالضرورة على ضرورة المنع من انتشار الآراء المتضمنة للكفر والضلال في بلاد المسلمين.

النوع السادس: النهي عن مجالسة أهل الضلال والمشككين في الدين، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[الأنعام:٦٨]، وقد تحدث السعدي بكلام مؤصل بديع عن معنى هذه الآية فقال:" أمر الله رسوله أصلاً وأمته تبعاً، إذا رأوا من يخوض بآيات الله بشيء مما ذكر، بالإعراض عنهم، وعدم حضور مجالس الخائضين بالباطل، والاستمرار على ذلك، حتى يكون البحث والخوض في كلام غيره، فإذا كان في كلام غيره، زال النهي المذكور...

---

(١) انظر: الشرح الكبير، الدردير – مع حاشية الدسوقي- (٣/ ٧)، وبلغة السالك لأوضح المسالك، الصاوي (٣/ ٨).

هذا النهي والتحريم، لمن جلس معهم، ولم يستعمل تقوى الله، بأن كان يشاركهم في القول والعمل المحرم، أو يسكت عنهم، وعن الإنكار، فإن استعمل تقوى الله تعالى، بأن كان يأمرهم بالخير، وينهاهم عن الشر والكلام الذي يصدر منهم، فيترتب على ذلك زوال الشر أو تخفيفه، فهذا ليس عليه حرج ولا إثم"[(١)].

ومقتضى دلالة الآية يؤكد على أن فتح المجال للمشككين في دين الله والمستهزئين به لنشر آرائهم وأفكارهم وإسماع المسلمين لها محرمة أيضاً؛ لأنها لا تختلف عن مجالستهم فيما يحدث عنها من الآثار، ولا يستثنى من ذلك إلا من كان لديه القدرة والمعرفة ليرد عليها ويبين ما فيها من ضلال وكفر، ومن المعلوم أنه ليس كل المسلمين يستطيعون ذلك.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[النساء:١٤٠].

فهذه الآية تدل على أنه يجب اجتناب كل مجلس يقع فيه الكفر بالله والاستهزاء بدينه، ويدخل في حكم المجلس قياساً عليه قراءة المؤلفات والكتب التي يقع فيها الكفر بالله تعالى أو التشكيك في وجوده أو نحوها من أنواع الضلال، فإذا كنا نحن المسلمين مأمورين باجتناب ذلك كله فكيف يصح شرعاً وعقلاً السماح بانتشار آرائهم وكتبهم ببيعها في أسواق المسلمين وانتشارها في أنديتهم ومجتمعهم، فمن المعلوم أن ذلك يتنافى مع معنى الاجتناب، فهل يكون المسلمون ممتثلين لأمر ربهم

(١) تيسير الكريم المنان (٢٦٠).

بالاجتناب وهم يسمحون بذلك في أنديتهم وأسواقهم؟!

النوع السابع: النصوص الدالة على الابتعاد عن الفتن والحذر منها، وهي كثيرة جداً، **ومنها**: قوله ﷺ: " إن بين أيديكم فتناً كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً، ويمسي مؤمناً ويصبح كافراً، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، قالوا: فما تأمرنا، قال: كونوا أحلاس بيوتكم"[١].

ومنها: قوله ﷺ: " من سمع بالدجال فلينأ منه، فإن الرجل يأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فلا يزال به لما معه من الشبه حتى يتبعه"[٢].

ومنها: قوله ﷺ: " تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً، فأي قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير على قلبين على أبيض مثل الصفا، فلا تضره فتنة ما دامت السماوات والأرض، والآخر أسود مرباداً كالكوز مجخياً، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من مراه "[٣].

فهذه النصوص تدل على أنه يجب على المسلمين أن يبتعدوا عن كل ما يدخل عليهم الفتنة في دينهم، وهذا يدل على أنه يجب عليهم أن يسعوا إلى إغلاق جميع الأبواب التي تؤدي إلى إحداث الفتنة في دين الناس كلهم أو بعضهم، وهو يدل

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٩٦٦٢)، وأبو داود في السنن، رقم (٤٢٦٤)، وصححه الألباني.
(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٩٨٧٥).
(٣) أخرجه: مسلم، رقم (١٤٤).

بالضرورة على وجوب منع الآراء والأفكار والبرامج التي تشكك المسلمين في دينهم أو تدخل عليهم الريبة فيه.

النوع الثامن: النصوص الدالة على وجوب عقوبة المرتد عن الدين، سواء قلنا بأن عقوبته القتل - وهو الصحيح كما تقدم - أو ما دونها.

وهذا النوع من النصوص يدل على تحريم نشر كل ما يؤدي إلى تشكيك كل المسلمين أو بعضهم في دينهم أو خروجهم منه، ويدل على وجوب منع كل ما يؤدي إلى ذلك؛ لأنه ليس من المقبول عقلاً أن تجرم الشريعة الردة وتعاقب عليها، ثم بعد ذلك تسمح بنشر الوسائل التي تؤدي إلى وقوعها في المجتمع.

والمستقر في الشريعة الغراء أنها إذا حرمت شيئاً سدت كل الطرق التي تؤدي إليه، فإنها حين حرمت الزنى سدت كل الطرق التي تؤدي إليه، والتزم العلماء بهذا الأصل المطرد، فنصوا على أن الوسائل لها أحكام المقاصد، فإذا كان تكفير المسلم بغير حق محرماً، فإنه يجب أن يمنع كل ما يؤدي إلى ذلك، وإذا كان الخمر وبيعه وشراؤه محرماً، فإنه يجب منع كل ما يؤدي إلى ذلك، وإذا كان تشكيك المسلمين في ربهم أو في نبيهم أو في قرآنهم محرماً فإنه يجب أن يمنع كل ما يؤدي إلى ذلك.

النوع التاسع: إجماع الصحابة على حرق المصاحف بعد أن حددوا المصحف الأم، وهم إنما أحرقوها خشية على الناس أن يقع بينهم التفرق في دينهم.

وهذا الإجماع يدل بالضرورة عل أن كل ما يدخل الفساد في دين الناس ويدخل عليهم الكفر والتشكك في أصوله فإنه يجب منعه، بل إتلافه إن أظهره أصحابه في

الواقـع، وفي الكشـف عـن الدلالة الشرعية لإجماع الصحابة يقول ابـن القيم: "كل هذه الكتب المتضمنة لمخالفة السنة غير مأذون فيها، بل مأذون في محقها وإتلافها، وما عـلى الأمـة أضر منها، وقد حـرق الصحابة جميعاً المصاحـف المخالفة لمصحف عثمان لـما خافوا على الأمة من الاختلاف، فكيف لـو رأوا هذه الكتب التي أوقعت الخلاف والتفـرق بين الأمـة؟!"[1]. وكيف لو رأوا الكتب والآراء التي تشـكك المسـلمين في دينهم وتحدث الاضطراب والقلق في أصوله؟!

فتلـك الأدلة السـابقة يدل كل دليـل منها- فضلاً عن دلالاتهـا بمجموعها - عـلى تقريـر أصـل كلي في الشريعة، وهو أنه يجب أن يمنع كل أمـر يخالف ما يؤدي إلى خروج أو تشكك كل المسلمين أو بعضهم في الدين، وهذا الحكم يشمل كل الأفكار والآراء سـواء نـشرت عن طريق كتب ورقيـة أو عن طريق حـوارات قضائية أو عن طريق مقالات الكترونية.

من يحدد أصول الدين وقطعياته ؟!

وهذا التسـاؤل مهم في تحرير الرؤية حول هذا القضية؛ لأنه بالجواب الواضح عليه سنحقق ركيزة من أهم الركائز المنهجية المساعدة على الوصول إلى ضبط الأصول الكلية المتعلقة بالموقف من الآراء المخالفة لأصول الشريعة.

ولكن هذا التسـاؤل بدا يطرح بشـكل مكثف في معرض التشكيك في جدوى الأصل السابق وفي التلويح بأنه أصل عائم لا يقوم على أساس.

---

(١) الطرق الحكمية (٣٩٩).

وهو بصبغته التشكيكية تلك سؤال غريب كل الغرابة عن الفكر الإسلام، وقد كان منتشراً بصورة مكثفة في الفكر الحداثي، ثم أخذ في التسلل إلى الفكر الإسلامي!!

وأما الخطاب الحداثي فذلك السؤال منسجم مع الأصول الفلسفية التي يقوم عليها؛ لأنه يقوم على النسبية في الحقائق، ومن ثم فإنه لا يوجد لديه صورة واحدة للإسلام في أصوله، وإنما الإسلام يتشكل صوراً عدة على حسب تغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، فالإسلام الحقيقي الذي جاء به النبي ﷺ هو عبارة عن مادة خام ليس لها معالم أصلية لا تتغير، وكل التطبيقات الواقعية له هي قابلة للتغير والتبدل، ولهذا فرقوا بين الإسلام الرسالة والإسلام التاريخ، وأكدوا في كتبهم على أنه لا يوجد إسلام واحد، وإنما هناك إسلامات متعددة، وكلها صحيحة ومقبولة.

فمحمد أركون يؤكد على أنه " لا يوجد في اللحظة الراهنة للأمور أية مشروعية روحية أو أي معيار موضوعي أو أي مؤلف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح "[1]، وأما علي حرب، فيؤكد على أنه لا يوجد إسلام نموذجي حقيقي، وإنما هو تطبيق تاريخ، فلا " يوجد إسلام في ذاته، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام، وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته"[2]، وينتهي إلى أنه "لا يوجد إسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق المثل"[3].

---

(١) تاريخية الفكر الإسلامي (١٤٦).

(٢) نقد النص (١٥٨).

(٣) الممنوع الممتنع (٢٨).

ومن ثم فسؤال من يملك تحديد الأصول القطعية للإسلام لا يمثل أي مشكلة مع الخطاب الحداثي.

وأما الخطاب الإسلامي فهو يتناقض معه على طول الخط؛ لأن من الأسس الكبرى التي يقوم عليها: أن الحق في الشريعة واحد لا يتعدد، وهي قضية عقلية بدهية ويدل عليها قول الله تعالى: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ ﴾[يونس:٣٢]، وقول تعالى: ﴿ وَقُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا ﴾[الإسراء:٨١]، فالحق في جميع مسائل الدين واحد لا يتعدد.

وأما وضوح ذلك الحق وإدراك الناس له، فمسائل الدين منقسمة فيه إلى ثلاث دوائر رئيسية، وهي:

الدائرة الأولى: المسائل التي جاءت فيها نصوص صريحة لا تقبل الشك ولا التردد، كالعلم بوجود الله والعلم باستحقاقه للعبادة، واستحقاقه للكمال، والعلم بصدق النبي ﷺ في نبوته، وبصدق القرآن وحفظه وحفظ السنة، وأن الصلوات خمس، وأن الزنى محرم وأن الخمر محرم، وغيرها من المسائل التي تمثل أصول الإسلام وأسسه.

فهذه القضايا لا يكاد يقع فيها خلاف بين المسلمين، ومن خالف فيها فهو محكوم عليه بالشذوذ والخروج عن جماعة المسلمين.

وهذه الدائرة هي المقصودة بذلك الأصل، وهي التي يدور الحديث حول منع الآراء التي تخالفها أو تشكك فيها أو تدخل الاضطراب والقلق على المسلمين في مجالها.

الدائرة الثانية: المسائل التي لم تجئ فيها نصوص صريحة وقطعية في الدلالة على المراد منها، وهي مسائل الاجتهاد.

وهذا النوع غير داخل في الحديث عن منع الآراء والأفكار كما سبق التأكيد عليه، بل دائرة الحرية متاحة فيها إلى حد كبير جداً.

الدائرة الثالثة: المسائل التي تتجاذبها الدائرتان السابقتان، وتختلف الأنظار في تحديدها، هل هي من المسائل القطعية أم من المسائل الاجتهادية.

والخطب في هذا النوع قريب جداً، والاختلاف في تحديد منزلتها مقبول، وهو داخل في نطاق البحث عن المسائل الاجتهادية.

وبهذا التحليل ينكشف أن السؤال الإنكاري عن من يحدد القطعيات – هكذا بإطلاق – غير صحيح؛ لأن هناك من مسائل الدين ما هو قطعي ظاهر القطعية عند عموم المسلمين، فلا يصح أن يطرح عليه ذلك السؤال، وهذا يظهر لنا وجه كون ذلك السؤال أجنبياً عن التفكير الإسلامي.

هل المنع من المجاهرة بما يخالف الشريعة الإسلامية داخل في الظلم ومنافٍ للعدالة؟!

كثيراً ما يوصف تصور الفقهاء والتيار الإسلامي المحافظ الذي يتبنى القول بالمنع من نشر ما يعارض أحكام الشريعة الإسلامية ويتناقض مع أصولها؛ بأنه اتجاه يحارب الفكر ولا يسمح بنشر ما يخالف آراءه، وأنه يعاني التخلف؛ لأنه لا يجعل حرية التعبير متاحة في كل القضايا!

وقبل أن نقوم بإنكار هذه التهمة أو الحكم الإجمالي عليها دعونا نستعرض الأسس العقلية والقيمة التي يقوم عليها ذلك الاتجاه، ويمكننا أن نكشف عنها بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن الممنوع هو نشر الآراء والأفكار في المجمع المسلم بالجملة، وأما الحوار حولها مع أهل الخبرة والمعرفة من العلماء والمفكرين، وإقامة المجالس النقاشية؛ فهو ليس ممنوعاً، بل هو مطلوب ومأمور به في الإسلام، فمن لديه فكرة مخالفة لأصول الإسلام وقطعيات الشريعة، فعليه أن يناقش أهل الخبرة والعلم، ويجب عليهم أن يقبلوا بالحوار معه، وأن يتيحوا له كامل الحرية في إبداء كل ما لديه من اعتراضات وإشكالات.

فالبحث إذن ليس في حرية الرأي ولا في حرية الحوار والنقاش، وإنما في قدر زائد على ذلك، وهو القيام بنشر آراء تتعارض مع مسلمات الدين والقاعدة التي تقوم عليها أنظمة المجتمع المسلم.

الأمر الثاني: أنه كلما عظمت منزلة الشيء وعلا قدره ازداد اهتمام الناس به، واحتياطهم في الحفاظ عليه، وقوي دفاعهم عنه ومنعهم من الاعتداء عليه، وكل المجتمعات والشعوب لديها دوائر مقدسة لا تقبل الدعوة إلى القفز عليها ولا نشر الآراء التي تحث على انتهاكها، فحين كان الأمن شيئاً معظماً لدى كل الشعوب، فإنهم لا يتوانون في التصدي لكل الأفكار والآراء التي تدعو إلى اضطرابه أو تؤدي إلى إحداث الخلل فيه، وحين كانت الأموال شيئاً مهماً عند كل الشعوب، فإنها لا تقبل

بنشر الآراء التي تدعو إلى السرقة وتحبب الناس فيها.

وكل مجتمـع لديـه من الدوائر ما يناسـب مرجعيتـه وثقافته وتاريخـه وأهدافه وتصوره عن الحياة وعلاقته بربه وخالقه، ولا يقبل فيها أي معارضة أو نقد، ويحارب كل دعـوة تسـعى إلى مصادمة تلك الأمور المقدسـة لديه، وقد جعلـت بعض قوانين الـدول الغربية الدعـوة إلى المذهب الشـيوعي مثلاً بالخطابة أو الكتابـة أو غيرها يعد أمراً محرماً وممنوعاً[١].

وفي بريطانيـا -مثلاً- قامت هيئـة الرقابة على المصنفـات الفنية برفض عرض فيلم وثائقي على شاشات التلفاز عن الراهبة "تريزا"؛ بحجة أنه يمكن تأويله على أنه إهانة للدين النصراني[٢].

وفي فرنسـا اتهـم القضاء المفكر روجيـه جارودي سـنة ١٩٩٨م بتهمة معاداة السامية؛ بسبب كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية"[٣].

وفي ألمانيـا يحظـر شراء أو بيع أو طباعة كتاب "كفاحـي" للزعيم النازي هتلر، كما يحظر طباعة أو توزيع أي مقال أو كتاب يؤيد النازية بأي شكل من الأشكال[٤].

---

(١) انظر أمثلة كثيرة على ذلك: أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي، محمد عصفور (٧٣-٨١)، وحرية الرأي والإساءة للمقدسات وثوابت الإسلام، حمدي عبدالله عبدالعظيم (١٣١-١٥٢)، وحرية التعبير في الغرب من سلمان رشدي إلى روجيه جارودي، شريف عبدالعظيم (٣-٤٥).

(٢) انظر: حرية التعبير عن الرأي في الغرب، أحمد الدغشي، مجلة البيان العدد (٢٢٢)، (٦٢).

(٣) حرية التعبير في الغرب، شريف عبدالعظيم (٣).

(٤) حرية التعبير والرأي، حمدي عبدالله عبدالعظيم (١٣٦).

والنظام الإسلامي لم يخرج عن هذه القاعدة المجتمعية الفطرية التي تقتضي المنع مما يناقض المقدسات المحترمة، ولكنه اختلف عن غيره في نوع الدوائر المقدسة وفي حجمها، وحين كان الدين شيئاً عظيماً في التصور الإسلامي وهو أقدس قيمة لدى الشعوب الإسلامية؛ فإن الانسجام مع تلك القاعدة الفطرية يستوجب أن يقوم المسلمون بمنع كل الآراء والأفكار التي تؤدي إلى الإضرار بالدين أو إحداث الاضطراب فيه، ولو لم يفعلوا ذلك لوقعوا في التناقض، وخرجوا عن مقتضى القاعدة الفطرية!

فأي عيب إذن وأي نقص وأي مخالفة للعقل في المنع من المجاهرة بما يخالف أصول الدين وأحكامه ؟!

وإذا كانت بعض المجتمعات لا يمثل الدين عندها شيئاً ذا قيمة، فإن المجتمع المسلم ليس مكلفاً بأن يتوافق معها أو أن يرسم قوانينه على ما يسير في مسارها.

الأمر الثالث: أن المجاهرة بالآراء التي تخالف أصول الدين وقطعياته، كإظهار القول بإنكار وجود الله أو إظهار القول بإنكار نبوة النبي ﷺ أو إظهار القول بأن القرآن محرف وناقض؛ توقع الألم وتحدث الأذى للمجتمع المسلم أو لأكثره على الأقل، وكل ما يؤذي المسلمين في دينهم أو دنياهم فإنه يستحق المنع، فتقييد الحرية في المنع من الرأي المخالف لقطعيات الشريعة إذن لم يقصد لمجرد حرمان الآخرين من حرياتهم ولا لمجرد الاعتداء عليهم، وإنما سعياً للمنع من اعتداءٍ قد يقع على مجموع المسلمين ودفعٍ لحدوث الضرر في أعز ما يملكونه وهو دينهم وعلاقتهم بربهم.

وطبيعة الضرر في الإسلام وكونه شاملاً للضرر الحسي والمعنوي الروحي هي إحدى أهم المحطات التي يفترق فيها التصور الإسلامي عن التصور الغربي، فالتصور الغربي يكاد يحصر الضرر في الجانب المادي فقط، وأما التصور الإسلامي فإن الضرر الذي يسعى إلى محاربته وإزالته يشمل الضرر المادي/ الجسدي، والمعنوي/ الروحي.

ولهذا فالفساد والضرر في الإسلام ليس مقتصراً على الفساد والضرر الحسي فقط، وإنما يشمل الفساد المعنوي أيضاً، وكثيراً ما يُطلق في القرآن ويراد به ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[الأعراف:٥٦]. قال بعض المفسرين من السلف: أي لا تعصوا الله في الأرض فيمسك المطر ويهلك الحرث بمعاصيكم، وكثيراً ما يصف القرآن أفعال الكافرين والمنافقين بالفساد، وأنها سبب الهلاك وخراب الأرض، كما قال تعالى عن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾[البقرة:١٢]، وكما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص:٢٨].

مناقشة الرؤية المعاصرة في حرية التعبير عن الرأي:

تشكلت رؤية معاصرة لدى بعض الإسلاميين في حرية التعبير عن الرأي تتلخص في أن حرية التعبير لا حدود لها في الإسلام، وأنه يجوز قانوناً وشرعاً عند بعضهم أن ينشر ويجاهر في المجتمعات المسلمة بكل الآراء والأفكار مهما كانت مخالفة

للشريعة، حتى ولو كانت متضمنة للكفر والشرك والإلحاد، وأنه لا يجوز أن يمنع منها شيء البتة.

فعلى هذه الرؤية ينبغي للمسلمين أن يسمحوا لمن ينكر وجود الله تعالى أو ينكر استحقاق الله للعبادة أو ينكر نبوة النبي ﷺ أو يعتقد أن القرآن محرف أو أن الصلوات ليست خمساً أو أن الزنى ليس محرماً أو أن الخمر حلال؛ أن يسمحوا له بالدعوة إلى قوله والمجاهرة به في أوساط المسلمين، وأي منع له أو محاولة للوقوف ضده يعد فعلاً مخالفاً للشريعة نفسها! والواجب عليهم فقط محاورته ومناقشته في آرائه.

وفي التصريح بتبني هذه الرؤية يقول المفكر المغربي المهدي المنجرة:"ليس في الإسلام حدود للتعبير عن الرأي، وأتحدى أي عالم كيفما كان أن يعطي تفسيراً واحداً بأن الإسلام قد جاء بحدود للتعبير عن الرأي، التعبير عن الرأي مضمون ما دام لم يمس حقاً من حقوق إنسان آخر"[1].

وكثير من الإسلاميين حين يحدثون عن مفهوم حرية التعبير عن الرأي يطلقون القول بأن للإنسان الحرية التامة فيها، وفي هذا المعنى يقول عبدالوهاب الشيشاني هي:"تمكين الفرد من إبداء آرائه وأفكاره بحرية تامة بأي وسيلة كانت"[2].

ويدخل في هذه الرؤية القول بأن غير المسلمين لهم كامل الحرية في الدعوة إلى دينهم في الدولة الإسلامية ونقد الدين الإسلامي، ولعل من أول من تبنى هذه القول أبو الأعلى المودودي حيث يقول:" سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من

(١) نقلاً عن: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (١/ ٨٨).
(٢) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (٩٥).

حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم، فسيجوز لهم أن ينتقدوا الحكومة وعمالها، حتى رئيس الحكومة نفسه ضمن حدود القانون، وسيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثلما للمسلمين من الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم، ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم"[(١)]، ثم تتابع عدد من المعاصرين على تبني رأيه[(٢)].

ولكن بعض أصحاب هذه الرؤية يؤكد على أن حرية التعبير ليست مطلقة من كل قيد، وإنما هي مقيدة بالأبعاد الأخلاقية فقط، فمتى ما تجاوز التعبير المبادئ الأخلاقية فوقع في السب والشتم وإلحاق الضرر بالآخرين؛ فإنه يجب أن يمنع حينئذ.

فالقاعدة المشتركة بين الأطياف المكوّنة للرؤية المعاصرة تشترك في تقييد حرية التعبير عن الرأي بما لا يوقع الضرر على الآخرين وبما لا يتجاوز حدود الأخلاق.

وهذه الرؤية متوافقة من حيث الحدود مع رؤية العقل الغربي في حرية التعبير، حيث إن منظريه أكدوا على أن حرية التعبير ليس لها حدود، ثم أكدوا على أن حرية الفرد يجب أن تكون مقيدة بعدم الإضرار بالآخرين كما في المادة الرابعة من وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية.

---

(١) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (٢٩٩).

(٢) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (١/ ٧٩)، والحقوق والحريات الأساسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة (٣٥٣).

وبهذا يتبين أن الكل متفق على ضرورة تقييد حرية التعبير، فليست الرؤية الإسلامية الأصيلة متفردة باشتراط ذلك كما يريد أن يصور بعض المعاصرين، ولكن الافتراق الجوهري إنما هو في تحديد الحدود التي تقيد بها حرية التعبير، فالرؤية الإسلامية الأصيلة تجعل المقيد لحرية التعبير هو حدود الشريعة الإسلامية وأحكامها القطعية، وهي بلا شك شاملة لمنع ما يضر بالآخرين وزيادة، وأما الرؤية المعاصرة المتوافقة مع الرؤية الغربية فإنها تجعل المقيد لحرية التعبير هو حدود الأخلاق العامة وعدم الإضرار بالآخرين.

وبالتحليل السابق يتضح أن الإشكال الحقيقي في الرؤية المعاصرة ليس فيما تم إثباته، فكل أحد ينكر الإضرار بالآخرين ولا يرضى بتجاوز حدود الأخلاق، وإنما الإشكال فيما تم نفيه، حيث لم يجعلوا لمجاوزة حدود الشريعة اعتباراً في التقييد.

وبناءً على الرؤية المعاصرة لو أن شخصاً تبنى رأياً يسب فيه الذات الإلهية في المجتمع المسلم فهو يستحق المنع لديهم، ولكن لو أن شخصاً آخر تبنى رأياً ينكر فيه وجود الذات الإلهية ولكن من غير سب؛ فإنه لا يمنع؛ لأنه لم يتجاوز حدود الأخلاق ولم يعتد على الآخرين! ومع أن كلا القولين إلحاد وكفر.

وتصور الرؤية الحديثة بناء على مسار الفكر الغربي لا تمثل إشكالاً منهجياً؛ لأنه لم يعد للدين وحدوده أي اعتبار مؤثر فيه، ولكن تصورها بناء على مسار الفكر الإسلامي يمثل إشكالاً حقيقاً ظاهراً؛ لأن أحكام الدين الإسلامي وحدودها ما زالت مقدسة ومعتبرة لدى المسلمين.

أدلة الرؤية المعاصرة في حرية التعبير:

ساق أصحاب الرؤية المعاصرة في حرية التعبير عن الرأي أدلة متعددة ومبررات عقلية متنوعة لتأييد رؤيتهم وتقويتها، وسيستوقف القارئ كثرة النصوص الشرعية التي يوردونها في سياق استدلالهم على رؤيتهم، فقد ساقوا عشرات النصوص؛ لكونهم يعتمدون على أي نص يرد فيه لفظ الحرية أو نفي الإكراه أو إثبات المشيئة للإنسان أو إثبات التخيير له، من غير تمييز لمعنى النصوص ولا لسياقاتها ولا لأحوالها!

واستدلالهم بهذه النصوص ليس مقتصراً على حرية التعبير عن الرأي فقط، وإنما يوردونها في كل موضع عن الحرية حتى في الحرية الدينية والحرية الشخصية والحرية النفسية والحرية السياسية وغيرها، فهي - من ثم - تمثل مرتكزاً مهماً وأساسياً للرؤية المعاصرة في الحرية.

وقد حدث في عمليتهم الاستدلالية تلك نقل ضخم للنصوص عن سياقاتها وقطع كبير لها من مواردها ووضع متعسف لها فيه غير ما جاءت من أجله.

وحتى لا يكون الحديث عن الموقف من تلك الاستدلالات مجملاً، فإنه لا بد من الوقوف معها وقفة منهجية علمية لنرى سوياً مواضع الخلل فيها ومواطن الإشكال التي تلبست بها.

ويمكن أن نجمل أدلة الرؤية المعاصرة في حرية التعبير في الأنواع التالية:

النوع الأول: النصوص الناهية عن الإكراه، ومن أشهر تلك النصوص قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[البقرة:٢٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[يونس:٩٩].

فإذا كان الله ينهى عن الإكراه في الدين، فإن هذا يعني - في تصورهم - أنه لا يمنع أحداً من إبداء وإظهار أي رأي يعتقد صحته مهما كان مخالفاً للإسلام.

ولكننا إذا قربنا عدسة البحث قليلاً إلى هذا النوع من الآيات لا نجد فيها ما يدل على حرية التعبير عن الرأي بالرؤية المعاصرة.

أما الآية الأولى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[البقرة:٢٦٥]، فهي كما سبق التأكيد عليه مراراً متعلقة بحالة الدخول في الإسلام كما توارد على ذلك المفسرون، وكما دل عليه سبب نزولها، فهي تتحدث عن موضوع آخر مختلف عما نحن فيه.

ثم لو أخذ بعمومها فإنه يدل على أنه يسمح لأي رأي متعلق بالدين ولو كان مناقضاً لما هو منصوص عليه في القرآن كحد السرقة والزنى، ولما هو مخالف للأخلاق وفيه اعتداء على الآخرين، فبناءً على قولهم فإنه لا يلزم أحد بترك الدعوة إلى الزنى وشرب الخمر وسرقة أموال الناس وسب الآخرين وشتمهم، وتزيين ذلك له؛ لأن نفي الإكراه على الدين فيها عام.

فإنه قيل: هذه الأمور مخصوصة من عموم الآية، قيل: إذن لم يبق لعمومها كبير أثر في الاستدلال؛ لأن الآخرين سيقولون: والمنع من إعلان ما يخالف حدود الشريعة مخصوص من عموم الآية، فرجع الأمر إلى غير هذه الآية.

وأما الآية الثانية: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[يونس:٩٩]، فهي لا علاقة لها بقضية حرية التعبير عن الرأي ولا بحرية التدين؛ لأنها ليست في مقام التكليف أصلاً، وإنما هي في مقام الإخبار القدري، فالله تعالى لا يريد أن يقول لنبيه: لا تكره أحداً على الإيمان ولا تلزم أحداً بأحكام الشريعة، وإنما يريد أن يخبره - حين رآه متألماً من عدم إيمان قومه - بأن إدخال الإيمان في قلوب الناس أمر راجع إلى قدرة الله وحكمته[1]، ويقول الشنقيطي في بيان المراد منها: "قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾، بين تعالى في هذه الآية الكريمة أن من لم يهده الله فلا هادي له، ولا يمكن أحداً أن يقهر قلبه على الانشراح إلى الإيمان إلا إذا أراد الله به ذلك"[2].

ويدل على هذا سياق الآية ولاحقها، ولهذا قال الله بعدها: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[يونس:١٠٠]، فهي بمعنى قول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ﴾ [القصص:٥٦]، وقوله تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ [النحل:٣٧]، وغيرها من الآيات.

---

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٧/ ٢٤٤).

(٢) أضواء البيان (٢/ ١٦٢).

فالآية إذن تتحدث عن موضوع الهداية وأنها بيد الله، ولا تتحدث عن إتاحة الحرية للناس، فلا أحد ينكر أن الهداية بيد الله، ولكن مقام الإلزام بالشريعة مختلف عن مقام الهداية.

ثم إن الآية نزلت في العهد المكي، والنبي ﷺ في هذا العهد لا يملك القوة على إكراه الناس على الدين، فكيف ينهاه الله عنه؟!

وقد علق ابن كثير على هذه الآية تعليقاً منهجياً مهما ينكشف من خلاله المعنى الحقيقي لهذه الآية والآيات المشابهة لها، وهي من أكثر ما يستدل به على حرية التعبير، حيث يقول: "قال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ﴾ أي: تلزمهم وتلجئهم ﴿حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ أي: ليس ذلك عليك ولا إليك، بل [إلى] الله ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨]، ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص:٥٦]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن الله تعالى هو الفعال لما يريد، الهادي من يشاء، المضل لمن يشاء، لعلمه وحكمته وعدله؛ ولهذا قال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ﴾[يونس: ١٠٠]"[(١)].

ومن خلال هذا التعليق يتبين أن كل تلك الآيات لا علاقة لها بقضية الحرية الدينية والفكرية وغيرها؛ لأنها تتحدث عن الجانب القدري لا عن الجانب الشرعي

(١) تفسير القرآن العظيم (٤/ ٢٩٨).

التكليفي، فهي ليست أوامر إلهية موجهة للنبي ﷺ وإنما هي إخبار عن أمر قدري، وهو شأن الهداية.

وكون الهداية وإدخال الإيمان في قلوب الناس لا يقدر عليه إلا الله لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً أن يترك العنان لكل من يريد أن يخالف شريعة الله؛ لأن ذلك نوع من الجبرية، وهي من أكبر ما يدخل الفساد في دين الناس ودنياهم.

النوع الثاني: النصوص التي فيها نفي القدرة على هداية الناس، كقوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[الغاشية:٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ﴾[ق:٤٥]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾[الأنعام:٦٦]، وغيرها من الآيات.

فالله تعالى نفى القدرة عن النبي ﷺ في التعامل مع الناس، فهذا – كما يقولون- يدل على وجوب إتاحة الحرية لكل الآراء والأفكار مهما كانت مخالفة للشريعة.

ولكن الاستدلال بهذا النوع من الآيات لا يختلف كثيراً عن النوع الأول، ويمكن أن نكشف عما فيه من أخطاء استدلالية بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن الصحيح الذي ذهب إليه جماهير المفسرين في معنى هذا النوع من النصوص هو أن الله تعالى يخبر النبي ﷺ بأنه لا يستطيع أن يدخل الإيمان في قلوب الناس؛ لأن ذلك ليس إليه، وإنما إلى الله وحده، تطميناً له ورفعاً للملامة عنه، وفي بيان صحته يقول الطاهر بن عاشور:" ونفي كونه مصيطراً عليهم، خبر مستعمل في غير الإخبار؛ لأن النبي ﷺ يعلم أنه لم يكلف بإكراههم على الإيمان، فالخبر بهذا النفي

مستعمل كناية عن التطمين برفع التبعة عنه من جراء استمرار أكثرهم على الكفر، فلا نسخ لحكم هذه الآية بآيات الأمر بقتالهم"[1].

وعلى هذا القول فالآية متعلقة بقضية الهداية لا بقضية بيان الأحكام الشرعية وحكم ما يخالفها، فهي لا علاقة لها بقضية الحرية ولا بقضية التكليف؛ لأنها متعلقة بباب القدر لا بباب الشرع، ولهذا علق الطاهر بن عاشور على آية الغاشية فقال: "ومن الجهلة من يضع قوله: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ في غير موضعه ويحيد به عن مهيعه فيريد أن يتخذه حجة على حرية التدين بين جماعات المسلمين، وشتان بين أحوال أهل الشرك وأحوال جامعة المسلمين، فمن يلحد في الإسلام بعد الدخول فيه يستتاب ثلاثاً، فإن لم يتب، قتل"[2].

ولكن هناك قول آخر ذهب إليه بعض المفسرين وهو أن المراد من تلك الآيات هو أن الله تعالى ينبه نبيه إلى أنه لم يبعث ليجبر الناس على الدخول في الإيمان، ولكن كل أصحاب هذا القول صرحوا بأن هذه الآيات منسوخة؛ وأكدوا على أنها نزلت في أول الأمر[3].

وفضلا عن ذلك فإن هذا القول ضعيف؛ لأن سياق الآيات لا يساعد في الدلالة عليه، ثم إن النبي ﷺ في العهد المكي لا يملك القوة التي يتمكن من خلالها من إكراه الناس على الدخول في الإسلام؛ حتى يحذره الله وينهاه عن ذلك!!

---

(١) التحرير والتنوير (١٥/ ٣٠٧).

(٢) المرجع السابق (١٥/ ٣٠٧).

(٣) انظر: دار المسير، ابن الجوزي (٨/ ٢٦).

من خلال التحليل السابق نكتشف أن المفسرين تواردوا على تحديد موقفين من هذا النوع من الآيات، وكلا الموقفين لا يدلان على الموقف الذي يسوق بعض المعاصرين هذه الآيات للاستدلال عليه.

الأمر الثاني: أنا لو سلمنا بأن هذه الآيات متعلقة بالجانب التكليفي، فإن مدلولها عام يشمل أي نوع من الإكراه والإجبار، وبناء عليه فإنه لا يجبر أحد على أي شيء من الدين، حتى ولو كان سلوكاً أو كان منصوصاً عليه بالنص القطعي في القرآن، فمن شرب الخمر فإنه لا يجبر على تركه، ومن امتنع عن دفع الزكاة فإنه لا يجبر على دفعها، ومن لم يمتنع عن أكل الربا فإنه لا يجبر على تركه، ومن لم يمتنع عن ترك الزنى، فإنه لا يجبر على تركه، وهذا لا يقول به مسلم.

فإنه قيل: هذه الأمور مستثناة بالنصوص الأخرى، قيل: إذن لم يبق لعمومها كبير أثر في الاستدلال؛ لأن الآخرين سيقولون: والمنع مما يخالف حدود الشريعة مخصوص بنصوص أخرى، فرجع الأمر إلى غير هذه الآية.

الأمر الثالث: أنا لو سلمنا أن هذه الآيات تدل على حرية التعبير والحرية الدينية، فهل من المقبول عقلاً أن يغفل عن الاستدلال بها الصحابة وعلماء الأمة؟!، فإنهم أجمعوا على قتل المرتد، وعلى المنع من نشر كل ما يعارض أصول الإسلام، وحتى الذين قيل إنهم خالفوا في قتل المرتد لم يستدل أحد منهم بهذه الآيات، وحتى الحنفية الذين خالفوا في قتل المرتدة لم يستدلوا بهذه الآيات!

إن هذه الآيات لو تكررت مرة أو مرتين لقلنا ربما غفلوا عنها، ولكنها تكررت مـرات كثيرة، فهـل بلغ الصحابة وعلـماء الأمة من الجهل درجـة تجعلهم لا يدركون دلالـة مـا تكـرر في القرآن مرات عـدة؟! أم هل بلغـوا من الإعراض عـن النصوص وعـدم التقيـد بدلالاتهـا مـا يجعلهم يتـواردون عـلى مناقضة معنـى تكـرر في القرآن عشرات المرات؟!

النـوع الثالـث: النصوص التي حـصرت مهمة الرسـول في البـلاغ والنذارة، كقولـه تعـالى: ﴿وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾[آل عمـران:٢٠]، وقولـه تعـالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[النحـل:٨٢]، وقولـه تعـالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾[الشـورى:٤٨]، وقولـه تعالى: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[فاطر:٢٣]، وغيرها من الآيات.

فهذه الآيات - في نظرهم -تدل على أنه ليس مهمة الرسـول ﷺ إلزام أحد من الناس، ومن ثم فإنه ليس من الإسلام تقييد حرية الرأي مهما كان مخالفاً للشريعة.

ولكـن هذا النـوع لا يدل على شيء مما يسـتدل له المعـاصرون في حرية التعبير وغيرها، بل استدلالهم به خطأ ظاهر، ويمكن أن نبين ذلك بالأمور التالية:

الأمـر الأول: أنـا إذا رجعنـا إلى مواقـف المفسريـن والعلـماء من هـذه الآيات نجدهـم اختلفـوا في تحديد المراد منها عـلى ثلاثة أقوال، وكلها ليـس فيها ما يدل على قول المعاصرين، وهي:

القول الأول: أن المراد بها تسلية النبي ﷺ وتثبيت قلبه ورفع اللوم عنه، فالله تعالى يخبر نبيه بأن الكفار إذا تولوا عن قبول دين الله، فإنهم لا يضرونك وإنما يضرون أنفسهم، وتوليهم عن قبول الحق ليس لتقصير منك وإنما لإعراضهم وتكبرهم عن قوله[1].

ويكون معنى هذه الآيات كمعنى قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[فاطر:٨]، وقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾[الكهف:٦]، وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل:١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[المائدة:٦٨]، وغيرها من الآيات.

القول الثاني: أن المراد بهذه الآيات إخبار النبي ﷺ بأن هداية الكفار وإدخال الإيمان في قلوبهم ليس لأحد من البشر، وإنما هو لله تعالى، فأنت ليس عليك إلا تبليغ رسالة الله للعالمين، ومعاملتهم بما يظهر لك، وأما التأثير في باطن الناس وقلوبهم فهو إلى الله وحده[2].

ويكون معنى هذه الآيات على هذا القول، كمعنى قول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[القصص:٥٦]، وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[البقرة:٢٧٢]،

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٣/ ٢٠٥) و(٧/ ٢٤١) و(١١/ ٢٦٤،٢٩٦).
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٣/ ٢٦) و(٦/ ٥٣٥،٥٤٢).

وقولـه تعـالى: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ أَوْ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَمَن كَانَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [الزُّخـرُف:٤٠]، وقـول الله تعـالى عـن نوح عليـه السـلام: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴾ [هود:٢٨]، وغيرها من الآيات.

وهذا القولان متقاربان جداً، فإن إخبار الله عن أن الهداية ليست بيد أحد من البشر وإنما هي لله وحده فيه تسلية للنبي ﷺ وتثبيت لقلبه.

وعلى كلا القولين ليس في هذا النوع أي دلالة على الحرية؛ لأن الله تعالى لا يأمر نبيه بأن يترك الحرية للناس يفعلون كيف يشاءون ويظهرون من المخالفة للشريعة كما يريدون، وإنما يخبره بأمر قدري راجع إلى قدرة الله وحكمته، فهي متعلقة بباب القدر لا بباب الشرع والتكليف.

القـول الثالث: أن المراد بهذا النوع من الآيات هو نفي الإكراه على الدخول في الإسـلام، ولكن أصحاب هذا القول صرحوا بأن تلك الآيات منسـوخة[1]، ووسـع بعضهم معنى البلاغ المأمور به النبي ﷺ، فيقول ابن عطية:" وقوله تعالى: " فإنما عليك البلاغ " ذكر بعض الناس أنها آية موادعة، وأنها مما نسخته آية السيف، وهذا يحتاج أن يقـترن به معرفة تاريـخ نزولها، وأما على ظاهر نزول هذه الآيـة في وقت وفد نجران، فإنما المعنى " فإنما عليك البلاغ " بما فيه قتال وغيره"[2].

(١) انظر: معاني القرآن، النحاس (١/ ٣٧٤)، زاد المسير، ابن الجوزي (٤/ ٣٣٨، ٤٧٨)، وفتح القدير، الشوكاني (٤/ ١١٢).

(٢) المحرر الوجيز (٣/ ٥٩).

والقول الثالث ضعيف؛ لأن النبي ﷺ يعلم أن الله لم يرسله ليكره الناس على الدخول في الإسلام، ثم لو لم يكن يعلم لكان يكفي أن ينبه إلى هذا المعنى مرة واحدة أو مرتين، ولكن هذا المعنى تكرر في القرآن أكثر من عشرين مرة، فهو يدل على أن المراد تسلية النبي وتثبته.

ثم إن جل تلك النصوص نزلت في العهد المكي، والنبي في ذلك العهد لا يملك القدرة على إكراه الناس على الدين، فكيف يُنهى عنه؟!

ثم إن أصحاب القول الثالث جعلوا تلك الآيات متعلقة بحالة الدخول في الإسلام، ولم يجعلوها شاملة لكل الأحوال.

وبهذا التحليل يظهر أن الأقوال الثلاثة في تحديد المراد من تلك الآيات تدل على أن المفسرين متفقون على عدم دلالتها على المعنى الذي يستدل بها بعض المعاصرين على صحته.

الأمر الثاني: أنا لو أخذنا بالمعنى الذي يذكره المعاصرون لهذه الآيات، فإن عموم الحصر فيها يلزم منه أن ننفي عن النبي ﷺ كل الوظائف الدينية والسياسية، فليس من وظيفة النبي عليه الصلاة والسلام على طريقتهم في الاستدلال إقامة الحدود ولا مجاهدة الكفار ولا إدارة شؤون الدولة الإسلامية ولا تسلم القضاء والفصل بين المتخاصمين، وهذا القول لا يقول به عالم.

فإنه قيل: هذه الأمور مستثناة بالنصوص الأخرى، قيل: إذن لم يبق لعمومها كبير أثر في الاستدلال؛ لأن الآخرين سيقولون: والمنع مما يخالف حدود الشريعة

مخصوص بنصوص أخرى، فرجع الأمر إلى غير هذه الآية.

الأمر الثالث: أن هذا النوع من الآيات تكرر في القرآن أكثر من عشرين مرة، فهل من المعقول أن يكون معناها إطلاق الحرية ونفي الإكراه على الدين والرأي، وعدم معاقبة الخارجين على الدين ثم يجمع الصحابة على مخالفتها، ويجمع عمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن مسعود ومعاذ وأبو موسى الأشعري على قتل المرتد، ولا ينكر عليهم أحد من الصحابة مع أنهم خالفوا عشرين آية من القرآن؟!! فهل بلغ الصحابة من الجهل درجة تجعلهم يخالفون معنى تكرر في القرآن أكثر من عشرين مرة؟! أم هل بلغ الصحابة من الإعراض عن النصوص والاستهتار بها درجة تجعلهم يلقون بعشرين آية من القرآن وراء ظهورهم؟!!

النوع الرابع: النصوص التي فيها إثبات المشيئة والاختيار للإنسان، كقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾[التكوير:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[المدّثر:٣٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[المزّمل:١٩]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف:٢٩].

فالله تعالى – في نظرتهم – أعطى كل أحد الاختيار فيما يشاء من الآراء والأديان، فلا يحق لأحد أن يمنعه أو يكرهه على ترك ما أعطاه الله إياه.

ولكن الاستدلال بهذا النوع من النصوص غير صحيح، بل هو بعيد كل البعد عن المراد بها؛ لأنها في جميع مواردها وسياقاتها في القرآن لا تدل على شيء مما يستدل به بعض المعاصرين، فقد جاء استعمال هذا الأسلوب في القرآن عشرات المرات، وهي

في جميعها تدور حول معنيين، وبعض الآيات منها وقع الاختلاف بين العلماء في تحديد دلالتها على أحد ذينك المعنيين، وهما:

المعنى الأول: التأكيد على إثبات المشيئة المؤثرة للإنسان، وأن الله لم يجبر أحداً على فعله، ويندرج ضمن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزمل:١٩] على القول الصحيح في معناه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الإنسان:٢٩].

والمراد بها على هذا المعنى: أن الله تعالى يخبر عباده بأنه هيأ كل السبل للإنسان وجعله مختاراً لما يريد من أعماله: إما الإيمان وأما الكفر، وأنه تعالى لم يجبر ولم يكره أحداً على الإيمان، وهي على هذا المعنى ليست للتخيير الشرعي وإنما للتخيير القدري، فالله تعالى لا يريد أن يقول: إن كل إنسان مخير في الشريعة، فمن جاء آمن ومن شاء كفر، وأن الأمرين مباحان في شرع الله، لا فضل لأحد منهما على الآخر، وإنما يريد أن يخبر بأن كل إنسان لديه من القدرة والمشيئة ما يستطيع بها أن يختار، ويفرق بين طريق الإيمان وطريق الكفر، فهي إذن متعلقة بباب القدر لا بباب الشرع، ولهذا يقول الطاهر بن عاشور معلقاً على قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزمل:١٩]: "فليس ذلك إباحة للإيمان والكفر، ولكنه تحريض على الإيمان"[1].

فهي إذن دعوة من الله وحث منه لعباده على الإيمان وترك الكفر، وليست لإباحة كلا الخيارين: الإيمان والكفر، ولأجل هذا استدل العلماء بهذه الآيات على الحرية القدرية وجعلوها من أدلتهم على إبطال مذهب الجبرية، وفي هذا يقول

(١) التحرير والتنوير (١٤/ ٢٧٨).

السعدي مستنبطاً من آية الزمر:" وفي هذا دليل على أن الله تعالى أقدر العباد على أفعالهم، ومكنهم منها، لا كما يقوله الجبرية: إن أفعالهم تقع بغير مشيئتهم، فإن هذا خلاف النقل والعقل"[1].

وعلى هذا المعنى فذلك النوع من الآيات لا يدل على أن لكل إنسان الحرية في أن يظهر في المجتمع المسلم من الأديان والآراء والأفكار ما شاء مهما كان مخالفاً لقطعيات الشريعة وأصولها الكبرى.

المعنى الثاني: التهديد والوعيد لمن أعرض عن الآيات والبراهين بعد أن بانت له، ويندرج ضمن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الكهف:٢٩]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الزُّمَر:١٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[فُصِّلَت:٤٠]، وغيرها من الآيات.

والمراد بهذا النوع: أن الله تعالى يهدد الكفار وينذرهم، أي: بعد بيان الحجة لكم فليختر كل إنسان لنفسه ما يريد، وسيجد عقابه يوم القيامة، فهي إذن ليست تخييراً شرعياً من الله للكفار بين الإيمان والكفر، وإنما هي تخويف وإنذار، وفي بيان المعنى الراجح من قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الكهف:٢٩] يقول الشنقيطي:" ظاهر هذه الآية الكريمة بحسب الوضع اللغوي ـ التخيير بين الكفر والإيمان ـ ولكن المراد من الآية الكريمة ليس هو التخيير، وإنما المراد بها التهديد

(١) تيسير الكريم الرحمن (٤/ ١٩٠٠).

والتخويف، والتهديد بمثل هذه الصيغة التي ظاهرها التخيير أسلوب من أساليب اللغة العربية، والدليل من القرآن العظيم على أن المراد في الآية التهديد والتخويف أنه أتبع ذلك بقوله: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾[الكهف:٢٩] وهذا أصرح دليل على أن المراد التهديد والتخويف؛ إذ لو كان التخيير على بابه لما توعد فاعل أحد الطرفين المخير بينهما بهذا العذاب الأليم"[1].

وعلى هذا المعنى فذلك النوع من الآيات لا يدل على إعطاء الحرية في نشر كل الآراء والمعتقدات في المجتمع المسلم مهما كانت مخالفتها للنصوص الشرعية؛ إذ كيف يصح الاستدلال بآيات جاءت للتهديد والتخويف على إعطاء الحرية وإثبات التخيير؟!!

اعتراض وجوابه:

وقد حاول بعض المعاصرين أن يقوي استدلاله بتلك الآيات على حرية التعبير فذكر أن الله لم يذكر فيها إلا العقوبة في الآخرة، وهذا يدل على التخيير الدنيوي؛ لأنه لو لم تكن له الحرية في الدنيا لذكر عقوبته.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن عدم ذكر الله تعالى العقوبة على فعل ما أو قول ما ليس دليلاً كافياً على إتاحة الحرية فيه، بحيث يسمح بممارسته جهاراً في المجتمع المسلم، فالله تعالى ذكر كثيراً من الأفعال الشركية والأفعال القبيحة ولم يذكر

---

(١) أضواء البيان (٢/ ٢٦٦)، وانظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٩/ ٢٩٤)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٥/ ١٥٤).

لها في القرآن العقوبة الدنيوية، فالله تعالى لم يذكر في جريمة أكل أموال اليتامى بالباطل عقوبة دنيوية، ولا لمن يتعامل بالربا عقوبة دنيوية، ومع ذلك لم يستدل أحد بذلك على إتاحة الحرية فيها.

ثم إن عدم ذكر العقوبة في موضع ما لا يعني عدم ذكرها في مواضع أخرى من نصوص الشريعة، فذلك الاعتراض في حقيقته مشتمل على الانتقاء التعسفي من النصوص الشرعية.

النوع الخامس: النصوص الدالة على أن لكل إنسان دينه الذي يختاره، كما في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[الكافرون:٦]، وقوله تعالى: ﴿لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[الشورى:١٥].

فالله تعالى - في نظرتهم - جعل لكل أحد دينه ورأيه الذي يختاره، فلا يحق لأحد أن يمنعه أو يحجر عليه مهما كان قوله مخالفاً للشريعة الإسلامية.

ولكن الاستدلال بهذا النوع على إطلاق الحرية في إظهار المخالفة للشريعة الإسلامية غير صحيح، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن القول الصحيح في تحديد المراد من هذه الآيات هو أنها لإعلان المفاصلة التامة بين دين المسلمين ودين الكفار والمشركين، وتحقيق البراءة من الشرك وأهله، ويؤكد على هذا ما ذُكر في سبب نزول سورة الكافرون، فإن الكفار طلبوا من الرسول أن يعبد آلهتهم سنة وهم يعبدون الله سنة، فأنزل الله هذه السورة، ولهذا فهي تسمى عند المفسرين "سورة البراءة من الشرك".

فليس الغرض منها إذن إقرار المشركين على كفرهم وإعلان عدم التعرض لهم أو لأفعالهم، وإنما الغرض منها تأييس الكفار من الموافقة على طلبهم، وتأكيد الفصل التام بين الإسلام والكفر في الحال والمستقبل، وأن دين الإسلام لا يخالط شيئاً من دين الكفار[1].

وقد جعلها ابن جرير الطبري خاصة ببعض الكفار وحملها على المعنى السابق، وذكر أنها خطاب للنبي ﷺ في أشخاص بأعيانهم من المشركين، وقد علم أنهم لا يؤمنون أبداً، فأمر الله نبيه أن يأييسهم من الذي طمعوا فيه[2].

وحمل بعض المفسرين هذه السورة على معنى التهديد والوعيد للكفار الذين لم يقبلوا بدعوة الإسلام بعد وضوح الحجة لهم[3].

وعلى هذين المعنيين فليس فيها أي دلالة على معنى الحرية الذي يدعو إليه بعض المعاصرين، فالله تعالى لا يريد أن يقر الكفار على دينهم ولا أن يتيح المجال للآراء الكفرية والمناقضة لدين الإسلام بالانتشار في المجتمعات المسلمة، وإنما هي منصبة لإعلان البراءة من الشرك وأهله، وهذه البراءة تدل على وجوب منع ظهور مظاهر الكفر ومعالمه؛ لأن البراءة التامة لا تكون إلا بالسعي إلى إزالته من الوجود.

والغريب أن بعض الجهال في القديم ألف رسالة خاصة زعم فيها أن النبي ﷺ رضي بدين اليهود والنصارى، واستدل بسورة الكافرون، وقد ذكر ابن تيمية رأيه

---

(١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (١٥/ ٥٨٩)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٨/ ٥٠٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢/ ٧٢٧).

(٣) انظر: تفسير السمعاني (٦/ ٩٤)، وتفسير الخازن (٤/ ٣٠٧).

ورد عليه حيث يقول:" واستدل الخبيث الجاهل بقوله ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون:١-٦] وزعم أن هذه الآية تقتضي أنه يرضى دينهم، قال: وهذه الآية محكمة ليست منسوخة، وجرت بسبب ذلك أمور.

ومن المعلوم أن هذا جهل منه، فإن قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ليس فيه ما يقتضي أن يكون دين الكفار حقاً ولا مرضياً له، وإنما يدل على تبرئه من دينهم؛ ولهذا قال ﷺ في هذه السورة: أنها براءة من الشرك، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾[يونس:٤١]، فقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، كقوله: ﴿لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾[الشورى:١٥]، وقد اتبع ذلك بموجبه ومقتضاه حيث قال: ﴿أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾، ولو قُدّر أن في هذه السورة ما يقتضي أنهم لم يؤمروا بترك دينهم،فقد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام بالنصوص المتواترة وبإجماع الأمة أنه أمر المشركين وأهل الكتاب بالإيمان به، وأنه جاءهم على ذلك، وأخبر أنهم كافرون يخلدون في النار"[1].

وذهب بعض المفسرين إلى أنها آية مهادنة وموادعة للكفار، ولكنه أكد على أنها منسوخة بآية السيف[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٢٦).

(٢) انظر: زاد المسير، ابن الجوزي (٩/ ٢٥٤)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (١٥/ ٥٨٩)، وتفسير ابن جزي (٤/ ٢٢١).

ولكـن هـذا القول ضعيـف؛ لأنه مخالفة لهـدي النبي ﷺ في عـدم تركه لدعوته وإعلانه الإنكار الشديد للشرك والكفر.

وقـد بين ابـن القيم الأغلاط التي وقعـت في فهم هذه السـورة من قبل بعض المفسريـن فقـال:" وقـد غلـط في السـورة خلائـق وظنوا أنها منسـوخة بآية السـيف؛ لاعتقادهـم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم، وظن آخرون أنها مخصوصة بمـن يقـرون على دينهم، وهم أهـل الكتاب، وكلا القولين غلط محض، فلا نسـخ في السـورة ولا تخصيـص، بل هي محكمـة، عمومها نص محفوظ، وهي من السـور التي يسـتحيل دخول النسـخ في مضمونها؛ فإن أحـكام التوحيد التي اتفقـت عليها دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيها.

وهذه السورة أخلصت التوحيد؛ ولهذا تسمى سورة الإخلاص، ومنشأ الغلط ظنهـم أن الآيـة اقتضـت إقرارهم على دينهم، ثـم رأوا أن هذا الإقرار زال بالسـيف، فقالوا: منسوخ.

وقالـت طائفـة: زال عن بعـض الكفار، وهم مـن لا كتاب لهـم، فقالوا: هذا مخصـوص، ومعاذ الله أن تكـون الآية اقتضت تقريراً لهم أو إقراراً على دينهم أبداً، بل لم يزل رسـول الله في أول الأمر وأشـده عليه وعلى أصحابه أشـد على الإنكار عليهم، وعيب دينهم وتقبيحه والنهي عنه والتهديد والوعيد في كل وقت وفي كل ناد.

وقد سـألوه أن يكف عن ذكر آلهتهم وعيب دينهم ويتركونه وشـأنه، فأبى إلا مضيـاً على الإنكار عليهم وعيـب دينهم، فكيف يقال: إن الآية اقتضت تقريره لهم؟!

معاذ الله من هذا الزعم الباطل، وإنما الآية اقتضت البراءة المحضة، وأن ما هم عليه من الدين لا نوافقكم عليه أبداً، فإنه دين باطل، فهو مختص بكم لا نشرككم فيه، ولا أنتم تشركوننا في ديننا الحق، فهذا غاية البراءة والتنصل من موافقتهم في دينهم، فأين الإقرار حتى يدعي النسخ أو التخصيص؟! أفترى إذا جوهدوا بالسيف كما جوهدوا بالحجة لا يصح أن يقال لكم دينكم ولي دين الكافرون، بل هذه آية قائمة محكمة ثابتة بين المؤمنين والكافرين إلى أن يظهر الله منهم عباده وبلاده.

وكذلك حكم هذه البراءة بين أتباع الرسول أهل سنته وبين أهل البدع المخالفين لما جاء به الداعين إلى غير سنته، إذا قال لهم خلفاء الرسول وورثته: لكم دينكم ولنا ديننا، لا يقتضي هذا إقرارهم على بدعتهم، بل يقولون لهم: هذه براءة منها، وهم مع هذا منتصبون للرد عليهم ولجهادهم بحسب الإمكان"[1].

الأمر الثاني: أنا لو أخذنا بطريقة الاستدلال المعاصرة بهذا النوع من النصوص؛ لاقتضى ذلك ألا يمنع أحد من ممارسة جاء النهي الصريح عنها في القرآن، كفعل الزنى وشرب الخمر وعمل السحر ومنع الزكاة وغيرها؛ لأن الآيات عامة في كل ما يتعلق بالدين، سواء كان في أصله أو في تفاصيله، وهذا لا يقول به عالم بدين الإسلام.

فإن قيل: هذه الأمور مستثناة بالنصوص الأخرى، قيل: إذن لم يبق لعمومها كبير أثر في الاستدلال؛ لأن الآخرين سيقولون: والمنع مما يخالف حدود الشريعة مخصوص بنصوص أخرى، فرجع الأمر إلى غير هذه الآية.

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٤٨).

النوع السادس: أن الله تعالى ذكر أقوال الكفار ومقالاتهم في القرآن، وهذا يدل على حرية إعلان الكفر في المجتمعات المسلمة؛ لأن القرآن يتلى في كل صلاة ويسمعه كل المسلمين.

ولكن هذا النوع من الاستدلال غير صحيح، **أولاً**: لأن القرآن لم يذكر تلك المقالات على جهة التأييد والدعوة إليها، وإنما ذكرها في سياق الذم والتقبيح والتنفير، ولأجل الرد عليها، وهذا أمر مطلوب لا يمنع منه أحد.

وثانياً: لأن القرآن لم يقتصر على ذكر مقالات الكفار المجردة فقط، بل ذكر أفعالهم المنافية للأخلاق وما فيه ضرر متعد على الآخرين، فقد ذكر ما يفعله بعض الكفار من الزنى واللواط وشرب الخمر والإفساد في الأرض بالقتل والصلب، وذكر السحر وغيرها، وما كان يقوله الكفار من سب الله ورسوله ووصفه بالنقائص، فهل لنا أن نأخذ من هذا إتاحة الحرية لكل هذه الأفعال للانتشار في بلاد المسلمين؟! مع أن أصحاب الرؤية المعاصرة يؤكدون على أن الرأي المخالف للأخلاق والذي فيه تعدٍّ على الآخرين لا يدخل في حرية التعبير عن الرأي!

النوع السابع: أن الله تعالى قبل الحوار مع إبليس، فحتى إبليس لم يكبت ويمنع من الإدلاء بحجته والدفاع عن وجهة نظره، بل أسمع القرآن صوته وبحجته بأبلغ بيان، وهذا يدل على قدسية حرية التعبير عن الرأي، وأنه لا يحق منع أحد من نشر رأيه والمجاهرة به في المجتمع المسلم.

والاستدلال بهذا الدليل غريب حقاً؛ **فهو أولاً** مبني على قياس فعل المخلوق على فعل الخالق، فعلى هذا القياس يصح للإنسان أن يقسم بالمخلوقات؛ لأن الله تعالى أقسم بها، ويصح للإنسان أن يحكم بالجنة والنار لآخرين؛ لأن الله يفعل ذلك، ويصح للإنسان أن يعذب الآخرين ويحاسبهم؛ لأن الله يفعل ذلك!

وثانياً: فإن من آراء إبليس الدعوة إلى الزنى وشرب الخمر وقتل الأنفس والسرقة والظلم والاعتداء على الآخرين، فلازم ذلك الاستدلال أن يسمح لكل هذه المقالات بالانتشار والظهور في المجتمع.

فإن قيل: هذه الأمور مستثناة بالنصوص الأخرى، قيل: إذن لم يبق لعموم ذلك الدليل كبير أثر في الاستدلال؛ لأن الآخرين سيقولون: والمنع مما يخالف حدود الشريعة مخصوص بنصوص أخرى، فرجع الأمر إلى غير ذلك الدليل.

وثالثاً: فإن غاية ما حصل من إبليس هو إبداء رأيه في حالة المجادلة وليس الدعوة إلى رأيه وإقناع الآخرين بها، والبحث ليس في إبداء الرأي والنقاش مع أهل العلم والخبرة، وإنما المجاهرة به وإعلانه في المجتمع المسلم.

فقصة إبليس يمكن أن يستدل بها على قبول المناظرة وإتاحتها مهما كان القول مخالفاً للشريعة، ولكن ذلك لا يدل على إتاحة الحرية لنشر الأقوال الكفرية في بلاد المسلمين من أي أحد، لأن هناك فرقاً كبيراً - كما سبق التأكيد عليه - بين الحوار والنقاش في الآراء وبين القيام بنشرها والسعي إلى الدعوة إليها في المجتمعات المسلمة.

النوع الثامن: التطبيق العملي للنبي ﷺ مع أهل الكتاب، فقد كان اليهود يعترضون عليه ويعلنون كفرهم في مجتمع المدينة، ولم يبادر ﷺ إلى منعهم، وكذلك تعامله مع نصارى نجران حين قدموا المدينة، فإنهم لما حان وقت صلاتهم قاموا يصلون في مسجد رسول الله، فأراد الناس منعهم، فقال ﷺ: "دعوهم، فاستقبلوا المشرق، فصلوا صلاتهم"[1].

ومن ثم فلا يحق لأحد من المسلمين - كما يقولون - الدعوة إلى منع أي أحد من إبداء رأيه مهما كان مخالفاً للشريعة.

ولكن الاستدلال بهذا الدليل غير صحيح، أما اليهود لم يثبت أنهم كانوا يعلنون الاعتراض على رسول الله ﷺ، ولم يثبت أنهم كانوا يقومون بالدعوة إلى دينهم في مجتمع المدينة، وإنما غاية ما ورد أنهم كانوا يقومون بعرض الأسئلة المحرجة على النبي ﷺ وهو بين أصحابه، وطرحهم لها كان على جهة الاستفسار والتساؤل لا على جهة الاعتراض وتخطئة النبي ﷺ، كما سألوه عن الروح وعن الساعة أمام الصحابة، وهذا ليس محل اعتراض؛ لأنهم سألوا صاحب الاختصاص، وهو نوع من الحوار والنقاش المقبول في الإسلام، والحديث إنما هو عمن يبادر إلى نشر أقواله بين عموم المسلمين ويدعي أنها الحق، وهناك فرق جوهري بين الحالين، بين من يتوجه إلى أهل الاختصاص ويطرح اعتراضاته وأسئلته عليهم، وبين من يتوجه إلى عموم المجتمع المسلم ويطرح آراءه وأفكاره على أنها هي الحق.

(١) أخرجه: البيهقي في دلائل النبوة (٥/ ٣٨٢).

ولكن قد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال:"كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾[البقرة:١٣٦] الآية"(١).

ولكن هذا الأثر لا يدل على أن أهل الكتاب كانوا ينشرون كفرهم بين المسلمين، وإنما غاية ما يدل عليه أنهم ينشرون أخباراً محتملة للصدق والكذب، وهذا ما يدل عليه أمر النبي ﷺ حين قال:"لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم"، ولو كان ما ينشرونه كفراً مخالفاً للإسلام ولأصوله لما قال هذا القول.

ثم لو كان ما ينشره اليهود كفراً مخالفاً للإسلام لكان معنى الحديث: إذا سمعتم من اليهود ما يعد كفراً ومناقضاً للإسلام فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم!، وهذا مخالف للنصوص الكثيرة التي يأمر الله فيها المسلم بالكفر بكل ما يخالف أصلاً من أصول الدين.

وأما نصارى نجران، فقد كان التعامل لمصلحة الدعوة إلى الإسلام، وهم لم يقوموا بجولة في المدينة ليدعوا إلى دينهم أو يشككوا المسلمين في صدق النبي ﷺ، وإنما غاية ما فعلوا أنهم أظهروا بعض شعائر دينهم في محفل كان أهل العلم والاختصاص حاضرين فيه، وكانوا في حالة دعوتهم إلى الإسلام، فليس من الحكمة ولا الرأي السديد أن يمنعوا أو يضيق عليهم، وقد علق ابن القيم على هذه الحادثة فقال:" وفيها: تمكينُ أهلِ الكتاب من صلاتهم بحضرة المسلمين وفي مساجدهم أيضاً

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٤٤٨٥).

إذا كان ذلك عارضاً، ولا يُمكَّنون من اعتياد ذلك"[1].

والقيمة المنهجية التي يستفيدها المسلم من هذه القصة هي أنه إذا كان في حالة دعوة لغير المسلمين ليرغبهم في الإسلام ويكشف ما لديهم من شبهة، فإنه ينبغي له أن يتسامح معهم في إظهار شعائر دينهم ولو كان ذلك في المسجد، حتى يحببهم في قبول الحق والرضا به، وليس في هذا أي دلالة على أنه يجب إعطاء الحرية لنشر لكل أحد أن يقول بنشر مقالاته المخالفة للإسلام بين المسلمين وإعلان كلمة الكفر بينهم.

النوع التاسع: أن النبي ﷺ طلب من الكفار أن يعطوه الحرية في تبلغ الدعوة ونشر الحق، حيث كان يقول لهم:" خلوا بيني وبين الناس"، فكيف يمنعهم بعد ذلك من نشر قولهم ؟!

والاستدلال بهذا النوع على حرية إعلان الكفر في بلاد المسلمين غير صحيح؛ **أولاً**؛ لأن النبي ﷺ إنما أظهر التحسر والأسف على حال قريش في محاربتهم لدعوة الإسلام، فهو لم يقل لهم خلوا بيني وبين الناس، كما يذكر بعض المعاصرين، وإنما قال في الحديبية:" يا ويح قريش لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر الناس؟!! فإن أصابوني، كان الذي أرادوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وهم وافرون، وإن لم يفعلوا، قاتلوا وبهم قوة، فماذا تظن قريش؟! والله إني لا أزال أجاهدهم على الذي بعثني الله له حتى يظهره الله له أو تنفرد هذه السالفة"[2].

---

(١) زاد المعاد (٣/ ٦٢٩).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٨٩١٠).

فهو ﷺ لم يكن في معرض الطلب من قريش، وإنما في معرض التحسر والأسف على شدة محاربتهم للإسلام، وعلى حمقهم وتجبرهم وتحملهم المشاق في صد الدعوة عن غيرهم، فهو ينكر عليهم دخولهم في معارك نيابة عن غيرهم، وكأنهم هم المخولون بها في كل حين.

وثانياً: فإنه لا ينكر أحد أن الحرية لو أتيحت لدعوة الإسلام ولم يضيق عليها، فإنها ستنجح نجاحاً باهراً؛ لما في الإسلام من موافقة للعقل والفطرة، ولما في أحكامها من روعة وجمال، ولكن هذا لا يستلزم في العقل ولا في الشرع أن يساوى بين دعوة الحق ودعوة الباطل في الفرص، ولا يساوى بين من يدعو إلى الله ليعلي كلمته ومن يسعى لإعلان كلمة الكفر والشرك والآراء المخالفة لدعوة الإسلام.

النوع العاشر: أن النبي ﷺ لم يتعرض للمنافقين، وقد كانوا يظهرون أقوالهم وكفرهم في المجتمع المسلم، فقد انسحبوا بثلث الجيش الإسلامي قبل معركة أحد، وكذلك كانوا يظهرون سبهم للنبي ﷺ وأصحابه، وكانوا يظهرون استهزاءهم بهم واستخفافهم بأعمالهم، ومع هذا كله فالنبي ﷺ لم يبادر إلى منعهم ولا معاقبتهم.

وهذا يدل - في تصورهم - على أنه لا يصح منع أي فكرة من الانتشار والظهور في المجتمع المسلم؛ لأنه لا أضر من النفاق.

ولكن عند التأمل في هذه الحجة لا نجد فيها دلالة على الرؤية المعاصرة التي تذهب إلى إطلاق حرية التعبير عن الرأي في المجتمع المسلم مهما كان مخالفاً للشريعة ما لم يكن مخالفاً للأخلاق وليس فيه سب ولا ضرر على الآخرين، ويتبين ذلك

بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن المعروف من التاريخ النبوي أن المنافقين لم يكونوا يعلنون أقوالهم وكفرهم في المجتمع المسلم، وإنما كانوا يستترون بها، ولا يظهرونها إلا في نطاقات ضيقة، ومع ذلك فإنهم كانوا يتبرؤون من أقوالهم إذا بلغها أحد إلى النبي ﷺ، أو يظهرون التوبة والدم.

وهذا ما يدل عليه وصف النفاق نفسه، فإن النفاق في الأصل يعني الخفاء والاستتار، فلو كان المنافقون يعلنون كفرهم بين المسلمين فكيف يصح وصفهم بالنفاق إذن؟! ولهذا لما بين القرآن ما كانوا عليه من الكفر وسوء الطوية في سورة التوبة، سمى هذا التبيان فضيحة، وسميت سورة التوبة بالفاضحة، والفضيحة تعني كشف المساوئ وإظهارها، فلو كان المنافقون يظهرون كفرهم فأي فضيحة حصلت إذن؟!

ومن يطالع القرآن يجده يحكي عن المنافقين الخوف والاستتار وعدم إظهار ما يكتمونه في صدورهم، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾[التوبة:١٠١]، فهذه الآية دالة على أن المنافقين يخفون كفرهم بحيث لا يعلمهم الرسول ومن معه، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَٰنَهُمْ ﴿٢٩﴾ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾[محمد:٢٩-٣٠]، فهذه الآية

تدل على أن كفرهم غير ظاهر وإنما يمكن أن يعرف بالقرائن.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴾[التوبة:٦٤]، فهذه الآية إخبار من الله تعالى عن حذر المنافقين من إظهار القرآن لحقيقة ما هم عليه، فلو كانوا يظهرون الكفر علناً فما مبرر هذا الحذر؟!

ومما يدل على ذلك: أنه نُقل عن عمر بن الخطاب أنه لا يصلي على ميت حتى يصلي عليه حذيفة خشية أن يكون الميت منافقاً، فلو كان المنافقون يعلنون كفرهم جهاراً لما خفي على عمر، وهو الرجل القريب من النبي ﷺ، ولو كانوا يظهرون كفرهم لما كان العلم بأسماء بعضهم سراً خاصاً بحذيفة رضي الله عنه.

وإذا طالعنا حال المنافقين وجدنا أنهم يتحملون مشاق كبيرة، فقد كانوا يخرجون إلى الغزوات ويحضرون الصلوات وهي ثقيلة عليهم جداً كما ذكر النبي ﷺ، فلو كانوا يظهرون كفرهم فلماذا هذا التحمل كله؟!

والذي تدل عليه الأدلة الشرعية والتاريخية أن المنافقين حصل منهم شيء من الإظهار لكفرهم، ولو لم يظهروا قولهم الكفري لما كانوا منافقين، ولكن هذا الإظهار لا يصل إلى درجة الإعلان به في وسط المجتمع، وإنما كان إظهاراً خاصاً في مجالسهم الخاصة وفي حوادث متفرقة، وكان يشهد هذه المجالس بعض الصحابة ممن لم يعلم بحالهم، ثم يخبر بعضهم النبي ﷺ بما يقولون، وهذا لا يسوغ لنا أن نقول إن ثمة إعلاناً للكفر في زمن النبي ﷺ في المدينة.

وأما ما حكاه القرآن من أقوال المنافقين، فإنه لا يصح الاعتماد عليه في القول بأنهم يمارسون إعلاناً للكفر بين يدي النبي ﷺ، فإن غاية ما فيه إثبات حدوث تلك الكفريات من المنافقين، وليس فيها ما يدل على شيوع هذا القول وإعلانه، ومن عادة القرآن الغالبة استعمال الأسلوب العام في التوجيهات حتى ولو كانت متعلقة بأسباب جزئية، فترى القرآن يخاطب عموم المؤمنين في الأمر والنهي النازل بسبب خاص، وهذا لا يدل على أن ما نزل بسببه الأمر أمر شائع في المجتمع المدني، فكذلك الحال في حكاية قول المنافقين، فاستعمال الأسلوب العام لا يعني أن هذا الفعل شائع في ذلك المجتمع.

وأما انسحابهم من غزوة أحد، فإن الذي يحاول أن يتعرف حقيقة ما وقع من المنافقين يدرك أن ما وقع منهم لم يكن كفراً ظاهراً، فإنهم أثاروا شبهة ضد الحرب، وهي أنهم لا يتوقعون وقوع القتال بين المسلمين والكفار، ولهذا رجعوا إلى المدينة، وافتتن عدد من المسلمين بشبهتهم فرجعوا معهم، وهذا في حد ذاته ليس إعلاناً للكفر، حتى يصح الاعتماد عليه.

الأمر الثاني: أن النصوص الشرعية تضمنت إشارات قوية على أن المنافقين كانوا يستحقون العقوبة، ولكن النبي ﷺ امتنع عن إنزالها بهم؛ خشية أن يقول الناس إن محمداً يقتل أصحابه، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[التوبة:٧٣]، فالأمر بالجهاد والإغلاظ أمر بعقوبة دنيوية بلا شك، فهو أمر بعدم الرفق بهم والشدة عليهم، وهذا أمر يشمل أحكاماً عملية عقابية عدة.

ومما يدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ۝٦٠ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا﴾[الأحزاب:٦٠-٦١]، وهذه الآية واضح فيها التهديد العقابي بالقتل والتشريد، وقد أخذ عدد من العلماء منها الدلالة على مشروعية قتل المنافقين إذا أظهروا نفاقهم.

ومما يدل على ذلك: أن النبي ﷺ لم ينكر على عمر بن الخطاب تعليق القتل بالمنافق حين قال عن حاطب:" دعني أضرب عنق هذا المنافق"، فقال النبي ﷺ:" وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم "، فالنبي ﷺ لم ينكر على عمر استحلال ضرب عنق المنافق، فهو لم يقل: وما يدريك إن المنافق يقتل، وإنما بين أن حاطباً ليس منافقاً.

ومما يدل على ذلك: هدم النبي ﷺ لمسجد الضرار، وهذا الهدم من الأصول الكبرى التي يبنى عليها التعزير بالمال، وقد استدل به كثير من العلماء على هذه القضية، وليس خافياً أن التعزير بالمال إجراء عقابي دنيوي.

الأمر الثالث: أنه يلزم من الاستدلال بالموقف من المنافقين على حرية التعبير عن الرأي أن نستدل بها على إباحة السب والشتم والاستهزاء بالمسلمين، بل إباحة خيانة المسلمين والتعاون مع أعدائهم، وإخبارهم عن أسرار المجتمع المسلم؛ لأن كل هذه الأمور كان المنافقون يقومون بها في زمن النبي ﷺ.

فإن قيل: إن هذه الأمور مخصوصة بوجود الأدلة الأخرى.

قيل: وكذلك المنع من نشر الرأي المخالف لقطعيات الدين مخصوص بالنصوص الشرعية الأخرى، فرجع الأمر إلى حجج أخرى غير حجة الموقف من المنافقين.

النوع الحادي عشر: أن علي ابن أبي طالب لم يمنع الخوارج من إظهار قولهم، مع أنهم كانوا يقاطعونه في خطبته فلم يسع إلى التضييق عليهم ولم يأمر بعدم السماح لهم من إعلان ما لديهم من آراء مخالفة للإسلام، وإنما قال لهم: " لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا، لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم فيئا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا"[1].

ولكن هذا التعامل من علي رضي الله عنه مع الخوارج لا يدل على أنه الحرية متاحة لنشر الآراء في المجتمع المسلم مهما كانت مخالفة للشريعة، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن علياً كان يتعامل مع طائفة كبيرة لها شوكة وقوة ظاهرة، فهو رضي الله عنه لا يتعامل مع رأي مجرد وإنما مع قائلين لهم قوة وعصبة، ولو قام بمواجهتهم مباشرة لترتبت عليها مفاسد كبيرة، وقد سعى رضي الله عنه إلى احتوائهم والتلطف معهم والصبر على أذاهم له، ولكنهم قوم غلاة لم ينفع معهم الرفع ولا اللين، فأخذوا يقتلون الناس ويستحلون دماء المسلمين، فلم يجد بداً من قتالهم ومواجهتهم.

(١) أخرجه: ابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٣٩٠٨٥).

الأمر الثاني: أنه لم يثبت أن الخوارج أخذوا في الدعوة إلى قولهم في المجتمع المسلم والسعي إلى نشره، وإنما اعتزلوا المجتمع، وكوّنوا لهم كياناً خاصاً بهم، فلم يتعد انحرافهم الفكري إلى غيرهم.

الأمر الثالث: أنه قد جاء علي رضي الله عنه العقوبة على الرأي في مواطن عدة، فقد قام بحرق الزنيدقة الذين ادعوا أنه الرب، وكذلك قتل الشيخ النصراني الذي ارتد عن الإسلام كما سبق نقل ذلك، وكذلك جاء عنه بطرق صحيحة أنه قال: "لا يفضلني عن أبي بكر وعمر أو لا أجد أحداً يفضلني على أبي بكر وعمر إلا وجلدته جلد حد المفتري"[1]، فلماذا نأخذ موقفه من الخوارج ونجعله هو الحجة، ونغض الطرف عن مثل هذه الآثار؟!

الأمر الرابع: أنه لم يثبت أن علياً جعل لهم الحرية في أن ينشروا أقوالهم في المجتمع المسلم، ولم يصدر منه ما يدل على ذلك، وإنما غاية ما جاء عنه أنه عدهم قوماً مسلمين وحفظ لهم حقوقهم على الوالي، وأما قولهم وما صدر منهم فقد كان من أشد المنكرين له، ومن أقوى المحاربين لانتشاره وشيوعه.

الأمر الخامس: أنه على التسليم بأن موقف علي كان هو إتاحة الحرية للخوارج في نشر قولهم في المجتمع المسلم، فهو ليس حجة بنفسه، فهناك مشاهد كثيرة رويت عن غيره من الصحابة تخالف ما يدل عليه ظاهر فعله، ومن ذلك: موقف عمر بن الخطاب من صبيغ بن عسل، فقد أدبه عمر ونهاه عن إبداء رأيه، بل عاقبه عليه عقوبة

---

(١) أخرجه: ابن أبي عاصم في السنة (١٢١٩).

شـديدة[1]، ومن ذلك: موقف ابن عباس من معبد الجهني، فعن طاووس بن كيسان أن ابن عباس قال لهم:" قال: أروني بعضهم، قلنا: صانع ماذا ؟ قال: إذاً أضع يدي في رأسه فأدق عنقه"[2].

وهناك شواهد أخرى كثيرة عن الصحابة سبق نقل بعضها في مبحث عقوبة المرتد، فلماذا يجعل قول علي حجة على غيره؟! فضلاً عن أن في الاستدلال به من إشكالات كما سبق بيانه.

النوع الثاني عشر: أن الفكر لا يقابل إلا بالفكر، ومن ثم فاستعمال المنع في المجال الفكري لن يجدي شيئاً.

وهذه الحجة لقيت انتشاراً واسعاً في الأوساط الثقافية، وأظهر عدد من المثقفين الاستحسان لها، ولكن عند التأمل فيها وتدقيق النظر في مضمونها نكتشف أنها حجة غير صحيحة، **أولاً**: لأن الاستدلال بتلك المقولة يشعر القارئ بأن القول بالمنع يقتضي في نفسه أنه لا يستعمل في مقابلة الفكر إلا المنع فقط، وهذا غير صحيح وهو تشويه غير مقبول، فإنه لا يلزم عقلاً ولا شرعاً ولا لغة من القول بوجوب منع ما يقدح في دين المسلمين وحصر الطرق التي يواجه بها الفكر المناقض للدين في المنع فقط.

بل نحن نقول إن مقابلة الفكر الذي يقدح في دين المسلمين يجب أن يكون بطرق متعددة، كتأليف الكتب وإقامة الندوات والحوارات الفكرية والسعي الحثيث إلى الإجابة عن كل الأسئلة التي يثيرها الواقع والمخالفون للدين، ونقول مع ذلك

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٣/ ٤٥٩)، وصحح ابن حجر إسناد القصة.
(٢) أخرجه: الآجري في الشريعة (٢/ ٩٥٤).

يجب إغلاق كل المنافذ والأبواب التي يمكن أن تؤدي إلى إحداث التشكيك في دين المسلمين، ونقول أيضاً يجب استعمال كل الأساليب التي ثبت نفعها ولا تتضمن محذورا شرعيا، فإن الشريعة تقصد في كل ضرر ديني أو دنيوي إزالته أو تقليله، وكل وسيلة تؤدي إلى أحد هذين المقصدين، فهي مشروعة ومطلوبة.

وثانياً: لأن القول بمنع الآراء والأفكار المخالفة للإسلام ليس القصد منها إزالة الفكرة من عقل صاحبها، ولا مواجهة ما لديه من أدلة بمجرد المنع من نشرها، وإنما القصد منها التقليل من ضررها على المجتمع المسلم، فليس كل المسلمين لديهم القدرة على معرفة كل تفاصيل العلم والفكر، والخوف ليس على الإسلام ولا على أحكامه، وإنما على بعض المسلمين الذين ليس لديهم تصور كاف عن حقائق الدين وأصوله، وأما صاحب الفكرة والرأي فإن التعامل معه سيكون بالحوار والنقاش ودفع الحجة بالحجة مع أهل الخبرة والمعرفة والفكر.

وثالثاً: لأنه ليس هناك أي مستند شرعي ولا واقعي ولا علمي على أن الأفكار لا يؤثر فيها إلا الأفكار فقط، بل النصوص الشرعية تخالف هذا التعميم، ويخالفه التاريخ أيضاً، فقد تأثر فكر الخوارج كثيراً بمحاربة الصحابة له، وانزوى في مناطق ضيقة، وكثير من البلدان انطلقت من مذهب إلى آخر ومن دين إلى آخر بسبب القوة المادية، وأقوى شاهد على ذلك أن بلاد الأندلس والفلبين تحولت من كونها بلاداً إسلامية إلى بلاد مسيحية ذات أغلبية نصرانية بسبب القوة والقتل والقهر.

وقد أشار عدد من المحللين لتاريخ الحضارات والأمم إلى أن منع الأفكار

ومحاربتها بالقوة يؤديان إلى قلة انتشارها في المجتمعات، وفي هذا المعنى يقول ول ديورانت، بعد تحليل طويل للتاريخ المسيحي الأوربي:" الفكرة القائلة بأن اضطهاد المعتقدات لا تأثير له أبداً، ضلال، فقد سحق الألبيجينزيين والهيجونوت في فرنسا، والكاثوليك في إنجلترا في عهد إليزابث والمسيحيين في اليابان، وانتزعت في القرن السادس عشر الجماعات الصغيرة التي عطفت على البروتستانتية في أسبانيا"[1].

وبلا شك فإنه لا يوافق أحد على الممارسات القاسية التي وقعت في ذلك التاريخ، ولا على القتل والقهر الذي يمارس على الشعوب، ولكن ذلك يدل على خطأ الفكرة القائلة بأن الفكر لا يقابل إلا بالفكر فقط، فهذه الفكرة فضلاً عن أنها مخالفة لمقتضيات النصوص الشرعية فهي مخالفة لتاريخ الأفكار والمذاهب.

النوع الثالث عشر: أنه لم يعد هناك فائدة من المنع، فالوصول إلى كل الأفكار أصبح سهلاً ميسوراً.

وهذا التبرير غير صحيح؛ لأننا نحن المسلمين مأمورون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاربته ولو لم يستجب أحد.

وكون المنكر يمكن أن يتوصل إليه من طريق آخر لا يستلزم شرعاً ولا عقلاً أن نفتح كل الطرق المؤدية إليه، ولا يكاد يقول بهذا القول عاقل.

ثم إنه يلزم على هذا الاعتراض ألا نمنع بيع الخمر في بلاد المسلمين؛ لأن المفسدين يمكن أن يتوصلوا إليها بطرق شتى، ويلزم عنه أن نسمح بأفلام الجنس

(١) قصة الحضارة (٢٣/ ٩٠).

والخلاعة أن تباع في أسواق المسلمين؛ لأن المفسدين يمكن أن يتوصلوا إليها بسهولة، ويلزم منه ألا ندعو إلى محاربة الربا لأن المرابين يمكن أن يتوصلوا إلى الربا بطرق شتى، ويلزم منه أيضاً ألا نحارب الأفكار التي تدعو إلى القتل والتدمير واستباحة الدماء؛ لأن الوصول إليها ممكن بسهولة، وكل هذه اللوازم الباطلة تدل على خطأ ذلك الاعتراض.

وفي ختام الحديث عن أدلة الرؤية المعاصرة في حرية التعبير لا بد من التأكيد على أن كثرة الاستدلال بالنصوص الشرعية وكثرة ذكرها مع القول ليست دليلاً كافياً لإثبات صحته، ما لم يوجد دليل واحد منها متضمن للدلالة الصحيحة على القول، فقد استدل الوعيدية على نفي الإيمان عن صاحب الكبيرة بعشرات الأدلة، وكذلك استدل المرجئة الذين أخرجوا العمل من الإيمان وجعلوه مجرد تصديق في القلب بعشرات الأدلة، وكذلك استدل المعتزلة على إنكار شفاعة النبي ﷺ لصاحب الكبيرة يوم القيامة بعشرات الأدلة، ولم يكن ذلك برهاناً على صحة ما ذهبوا إليه، فكذلك استدلال بعض المعاصرين بعشرات النصوص على إطلاق حرية التعبير عن الرأي مهما كان مخالفاً للشريعة ليس دليلاً كافياً على صحة ما ذهبوا إليه، كما سبق بيانه بالدليل والبرهان.

المكون السادس: الحرية السياسية

❁ مفهوم الحرية السياسية وأهميتها:

تقوم الحرية السياسية في التصور الإسلامي على دعامتين، أما الأولى فهي إثبات حق الأمة في اختيار من يحكمها ويسوس شؤونها، وتأسيس فعاليتها في الحياة السياسية، وأما الثانية فهي إفساح الطرق أمام الأمة بأن تختار النظام الذي يصلح لإدارة حياتها السياسية ويحقق لها المصلحة ما لم يخالف حكماً من أحكام الدين.

وبناءً على هذا فإنه يمكن أن تعرف الحرية السياسية في التصور الإسلامي بأنها: الحالة التي تكون الأمة فيها قادرة على اختيار من يحكمها وقادرة على محاسبته ومراقبته وعزله، وقادرة على اختيار النظام السياسي التي يتوافق مع طبيعة عصرها ومتطلباته.

وبهذا المفهوم يتضح أن الحرية السياسية في الإسلام ليست متعلقة بمواجهة الاستبداد فقط، وإنما هي تجمع مع ذلك فتح الآفاق وإزالة الحواجز عن قدرات الأمة في اكتشاف ما يناسبها من الأنظمة، وفي صنع ما يمثل التطور والرقي في التعامل معها ويوصلها إلى التنمية السياسية الحقيقية.

فالحرية السياسية في الإسلام ليست قائمة فقط على إصلاح الخلل في العلاقة بين الحاكم والشعب، وليست مقتصرة على ضبط تجاوزات الأمراء من الجنوح والاستحواذ على الحكم ومقدرات الأمة، وإنما هي تضم مع ذلك بعداً سياسياً آخر،

وهـو توسـيع دائرة التحرك في إقامـة التنظيمات والقوانين التي ترتقي بحياة الإنسـان وتحقق له العدالة والرفاهة في الدنيا.

وسر ذلـك راجـع إلى أن المفاهيـم الشرعية في المجال السـياسي وغيره لم تكن وليـدة التطـور ولا أثـراً للـصراع بـين الطبقـات أو صـدى لطغيـان رأس المال ولا الاسـتغلال، ولم تنشـأ في حالة الثورة على ظلم الملوك وطغيانهم، أو في حالة التنافس على السلطة بينهم وبين المعارضين، وليست هي نتيجة صراعات طائفية ولا حروب دموية بين المسـتبدين والشـعوب، كل ذلك لم يكن في التصور الإسـلامي، وإنما هي وضـع إلهي شـامل، وبنـاء رباني محكم، يسـتحيل معـه أن يكون للظـروف التاريخية القاصرة أثر فيها.

وإذا انتقلنـا إلى الباحثين الإسـلاميين المعاصرين فإنا نجد أن نظرتهم في بيان مفهوم الحرية السياسـية توجهت بشكل كبير إلى جانب واحد فقط[1]، وهو جانب علاقة الحاكم بالأمة، ومع ذلك فقد اختلفت صياغاتهم التعريفية لها، فمنهم من صاغ مفهوماً يجعلها متمحورة حول مواجهة الاستبداد بالحكم، وفي هذا يقول عبدالحكيم العيلي: "معنى الحرية السياسية: أن يكون الشعب هو صاحب الكلمة العليا في شؤون الحكم، ويتم ذلك بالمشـاركة في مسؤولية الحكم، سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه، ويتمثل ذلك في اختيار الحاكم وفي مراقبته ومحاسبته على أعماله، وفي مشاركته

(١) انظر في تعريف الحرية السياسية: الإسلام وحقوق الإنسان، محمد حسين الخضر (٣٨)، وتنظيم الإسلام للمجتمع، محمد أبو زهرة (١٨٩)، والحريات العامة، كريم كشاكش (٢٥٨)، وحقوق الإنسان في الإسلام، علي عبدالواحد وافي (٢٣٨).

في الحكم، وفي عزله إذا حاد عن الطريق القويم، أو إذا جاء ما خالف ما فرضته الأمة عليه"[1].

ويقول وهبة الزحيلي في تعريفها:"هي حق المواطن في الإسهام بشؤون الدولة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن خلال ممارسة حق التصويت، وحق الترشيح في الانتخابات، وحرية التعبير والصحافة والاجتماع"[2].

ومن الباحثين من يجعلها متمحورة حول السلطات الثلاث، وفي هذا يقول عبدالوهاب الشيشاني في تعريف الحرية السياسية:" هي أن تكون الأمة هي مصدر السلطات الثلاث"[3].

وهذه النوعية من المفاهيم قاصرة عن بيان طبيعة الحرية السياسية في الإسلام؛ لأنها اقتصرت على جانب واحد فقط، وهو المنع من أن يستبد فرد أو جماعة بالحكم والقرار في الدولة، ولهذا أصبحت مظاهر الحرية السياسية في الإسلام متمثلة في ثلاثة أمور فقط، وهي:حق الأمة في اختيار الحاكم، وحق الأمة في مراقبته ومحاسبته، وحق الأمة في عزله.

وهذه بلا شك داخلة في الحرية السياسية، ولكنها لا تمثل روحها ولا تكشف عن فلسفاتها، وذلك لأن هناك جانباً إيجابياً لا بد من إدراجه في مفهوم الحرية

---

(١) الحريات العامة (٢٠٦).

(٢) حق الحرية في العالم (١١١).

(٣) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة (٦٠٧)، وانظر: الحرية في الإسلام، علي عبدالواحد وافي (٩١).

السياسية، وهو فتح الآفاق الواسعة أمام الأمة لتنظم حياتها السياسية على أرقى مستوى وأعلاه، وبناء أتقن الأنظمة وأنفعها، ولو وقع التقصير من قبل الأمة في هذا البعد فهي مقتصرة في الحرية السياسية نفسها.

ومن خلال التحليل السابق لمفهوم الحرية السياسية نكتشف أنها في الإسلام ليست نتيجة من نتائج السلطة الحاكمة ولا هي هبة من هباتها، ولا ثمرة من ثمراتها، وإنما هي هبة إلهية تفضل بها على الأمة، ووهبها إياها، والنظام الحاكم بجميع مكوناته إنما هو نتيجة من نتائجها وثمرة من ثمراتها.

وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بتأسيس الحرية السياسية وبغرسها في نفوس الأفراد والجماعات، وهي ذلك تحقق جانباً فطرياً مركوزاً في النفوس والعقول، فقد اشتملت النصوص الشرعية على كم كبير من الدلالات التي تؤكد استقلال إرادة الأمة في اختيار من يحكمها ومن يقوم على تدبير شؤون حياتها، وعلى تأكيد حقها في مراقبته ومحاسبته على أخطائه وتجاوزاته، وتؤكد أيضاً على أهمية مشاركتها في تحديد القرارات المتعلقة بحياتها السياسية.

وقد تمظهر ذلك بشكل واضح جداً في سياسة النبي ﷺ، فإنه كثيراً ما كان يشرك الصحابة رضي الله عنهم في قراراته السياسية، وكذلك في سياسة الخلفاء الراشدين، فإنهم أعلنوا منذ البداية أنهم مجرد نواب عن الأمة ووكلاء عنها، وأنه لا حق لهم في مال المسلمين إلا بعد رضاهم، وأنهم معرضون للنقد والإنكار إذا فعلوا ما يخالف الشريعة.

ومن حرص الشريعة على الحرية السياسية وعلى دوامها في الأمة جاءت النصوص الآمرة بالاستمساك بسنة الخلفاء الراشدين والمحافظة عليها، وقد عُبر عن ذلك بتعبير بليغ يدل على قوة الأمر بالتشبث بها، حيث يقول النبي ﷺ:" عليكم بتقوى الله،والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، وسترون من بعدي اختلافاً شديداً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم والأمور المحدثات، فإن كل بدعة ضلالة"[1]، ومن أولى السنن التي أُمر المؤمنون بالتشبث بها هي السنة السياسية التي كان عليها الخلفاء، كما يدل على ذلك سياق الحديث.

فكل تلك الدلالات وهذه الممارسات تبين لنا مقدار المنزلة التي بلغت إليها الحرية السياسية في الإسلام وعلو القدر الذي ارتقت إليه، وهو ما يدل على أن المساس بها أو انتهاك سياجها يعد اعتداءً على الدين نفسه وتجاوزاً لحرماته وحدوده.

أثر غياب الحرية السياسية:

كثيرة هي الخطابات التي تتحدث عن آثار غياب الحرية السياسية، ولكن كل متحدث يحدد من الآثار ما يراه متناسباً مع الرؤية والإيديولوجية التي يحملها، فصاحب الرؤية العلمانية يتحدث عن الآثار التي تتناسب مع رؤيته، وصاحب الرؤية الماركسية يتحدث عن الآثار التي تتناسب مع رؤيته، وصاحب الرؤية الإسلامية يتحدث عن الآثار التي تتناسب مع مرجعيته.

---

(١) أخرجه: الترمذي في جامعه، رقم (٢٦٧٦)، وأبو داود في سننه، رقم (٤٦٠٩)، وهو حديث صحيح.

ويعد الاستبداد[1] والتفرد المطلق بالسلطة والحكم هو المعول الأضخم في هدم الحرية السياسية، والآلة الأقوى في تقويض حرماتها وإزالة بنيانها، وهو العدو الأعظم لحرية الأمم والسلاح الأفتك في قتلها، والطريق الأوسع الذي يسلكه المتسلطون للاستحواذ على حريات الناس وممتلكاتهم ومقدراتهم.

وقد ذاقت الشعوب من الاستبداد والتفرد المطلق بالسلطة ألواناً من العذاب والتنكيل، وصنوفاً من القهر والذل، وأنواعاً من التلاعب والاستخفاف والتسلط والعبث بالأموال والتحكم في حياة الناس ومعيشتهم.

إن الاستبداد كما يقول الكواكبي: "داء أشد وطأة من البلاء، وأكثر هولاً من الحريق وأعظم تخريباً من السيل، وأذل للنفوس من السؤال.. إذا نزل بقوم سمعت أرواحهم هاتف السماء ينادي: القضاء القضاء!...والأرض تناجي ربها بكشف البلاء... وأسعد الناس في عهد الاستبداد هم أولئك الذين يتعجلهم الموت فيحسدهم الأحياء"[2].

ولو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن ينتسب لقال كما يذكر الكواكبي: "أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي

---

(١) يقصد بالاستبداد في اللغة والعادة التفرد بالحكم، ولم أقصد بها هنا التفرد الجزئي، الذي يكون في بعض القرارات، فهذا التفرد لا يخلو منه حاكم من الحكام حتى في الحكومات المنتخبة، وقد وقع من الخلفاء الراشدين، وهذا النوع من الاستبداد لا يناقض الحرية السياسية، وإنما يناقضها الاستبداد المطلق أو الغالب، وهو الحاصل من الحكومات التي صادرت الحرية السياسية وقامت بانتهاكها، وهو المقصود بالحديث هنا.

(٢) الأعمال الكاملة (١٧٧).

الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال "[1].

إن الاستبداد شجرة قبيحة المنظر كريهة الرائحة، أرض منبتها الأوحال، وجذورها التعذيب والقتل، وساقها الكبر والاستعلاء، وأوراقها الخوف والقهر، وثمرتها الذل والهوان والفساد في الأرض.

ولا يحل الاستبداد بدار قوم إلا يقوم فيها بتخريب شامل، لا يذر مجالاً إلا أدخل فيه الفساد، ولا يترك ساحة إلا يغرس فيها القبائح، ولا ناحية إلا يحقن فيها الحقن المميتة.

إن التخريب الذي يقوم به الاستبداد في نفوس الناس وعقولهم وقلوبهم لا تكاد تحصى آثاره، فهو يصل إلى العقول فيفسدها وإلى الأرواح فيفتك بها وإلى الأخلاق والقيم فيدمرها، وتمتد آثاره المميتة في المجتمع أزمنة طويلة، ولا تكاد تتعافى منها إلا بعد جهود مضنية وأوقات متتالية.

وأول ضحايا الاستبداد روح الإسلام وشعائره، فالإسلام قائم على تحقيق العبودية والذل لله وحده والتحرر الشامل من كل ما سوى الله تعالى، وعلى تحقيق المساواة الروحية بين البشر، والاستبداد لا يتغذى إلا على الكبر والاستعلاء، ولا ينمو إلا على التمييز بين البشر، فكبرياء الحكام المستبدين " يرمز إلى ضرب من الوثنية السياسية، له طقوس ومراسيم يتقنها الأشياع، ويتلقفها الرعاع على أنها بعض من

(١) المرجع السابق (١٦٨).

نظام الحياة الخالد مع السماوات والأرض، وحيث يسود الحكم المطلق تنتقص الإنسانية من أطرافها، بل من صميمها، وذلك أن الله خلق البشر آحاداً صحيحة، وجعل لكل واحد منهم مدى معيناً يمتد فيه طولاً وعرضاً، فإذا عنّ لأحدهم أن يتطاول وينتفخ ويتزيّد، فعلى حساب الآخرين حتماً، ومن هنا نجد من حوله أنصاف بشر أو أرباع بشر، أصبحوا كسوراً لا رجالاً أسوياء، وما نقص من تمام إنسانيتهم أضيف زوراً إلى الكبير المغرور، فأصبح به فرعوناً مالكاً، بعدما كان فرداً كغيره من عباد الله"[1].

وفي أجواء الاستبداد لا يستطيع المسلم أن يمارس شعائر دينه كما يشاء وكما طُلب منه؛ لأن المستبد لا يسمح له إلا بما لا يتعارض مع هواه ورغبته، ولا يجد المسلم لعبادته اللذة والطعم الذي يجده لها في أجواء الحرية السياسية؛ إذ كيف يجد ذلك وهو يعيش في حالة من الخوف والرهبة، ويشاهد صور الظلم والقهر، ويعاين التضييق على المصلحين والدعاة إلى الخير، ويرى إفساحاً لمنابع المنكرات وفتحاً لأبواب الأفعال المخالفة للشريعة الإسلامية، وتمر على ناظريه أصناف من السطو على ممتلكات الأمة واستحواذاً على مقدراتها وتحكماً فيها واستغلالاً لها.

ومن أعمق آثار الاستبداد على دين الأمة: أنه يقتل روح الأخوة الإيمانية بين المسلمين ويبني جدراً مانعة من التواصل بين المؤمنين، فلا يستطيع المجتمع المسلم أن ينصر إخوانه المظلومين ولا يقدر على مساعدتهم؛ لأن المستبد يحول بينهم وبين الوصول إلى ذلك.

---

(١) الإسلام والاستبداد السياسي، محمد الغزالي (٣٦).

ولا تقتصر أضرار الاستبداد على الدين وشعائره - وكفى بها مفسدة- وإنما تتجاوز ذلك إلى أخلاق المجتمع وقيمه فيفتك بها ويحدث فيها الخراب والدمار، ويصاب المجتمع بسببه بتشوهات مروعة وإعاقات شديدة تعرقله عن الحركة والنهوض.

فمع استحكام الاستبداد يصاب المجتمع بالانكماش في الوعي الحقوقي، فلا يصبح يبحث عن حقوقه ولا يطالب بما له من واجبات على مؤسسات الدولة، وإنما يقتصر فقط على العطايا والمكرمات، ويعد ما جاءه كرماً وتفضلاً من صاحب السلطة، والمستبد يبغض الوعي الحقوقي ويكرهه، ويتهم كل من يدعو إليه بأنه يسعى في الأرض بالفساد والخراب! وهو يحب المجتمع الخامل والفكر الكسول الذي لا يفكر إلا في حياته اليومية فحسب.

ومع شيوع الاستبداد في المجتمع تصاب الأنفس بالذل والهوان والاستضعاف "وطبيعة المستضعفين أن يسارعوا إلى مرضاة رؤسائهم، وإجابة رغباتهم ولو داسوا في ذلك مقدسات الأديان والأخلاق، والحاكم المستبد يبارك هذه الطبيعة الدنسة ويغدق عليها، ولو راجعنا الصحائف السود لتاريخ الاستبداد السياسي في الأرض لوجدنا مراءاة الحكام وقد وطأت أكتاف المنكر، وأقامت للأكاذيب سوقاً رائجة، وقلبت الحقائق ووضعت الدواهي"[١]، "وعندما تفسد الدولة بالاستبداد، وعندما تفسد الأمة بالاستعباد يعتبر الرياء هو العملة السائدة"[٢]، فينتشر المدح الكاذب والإطراء الزائد، وتشيع عبارات التفخيم والتبجيل، ولا يكاد يفعل المستبد شيئاً إلا

(١) المرجع السابق (٣٩).
(٢) المرجع السابق (٤٣).

وتنهال عليه أصناف من المدح الزائف والثناء الأجوف، فتربى النفوس على التعلق بذلك المستبد وتنشأ الأجيال على الخنوع له.

وحين كانت سياسة المستبد قائمة على التخويف والكبر والكذب وانتهاك الحقوق والسطو على الممتلكات والاستخفاف بحرمات الآخرين ومشاعرهم؛ فإن المجتمع الخاضع للاستبداد يتصف عادة بالصفات نفسها ويتطبع بما يشاهده من أخلاق حكومته، فمجتمع الاستبداد يشيع فيه الكذب والنفاق والرشوة والتحايل والخداع والتدليس والمراوغة، ويصاب بالسلبية واللامبالاة، والخمول والكسل؛ لأنه يشعر بأنه لا يستطيع أن يقدم شيئاً وليس في يده شيء، وإنما الأمر كله في يد المستبد، هو الذي يصرف الأمور كما يشاء.

وفي مجتمع الاستبداد تنعكس الموازين وتشتبك القوانين، فالعمل فيه لا يكون على حسب المؤهلات والقدرات، وإنما على حسب العلاقات والقرابات، والمؤهل لا يجد فيه مكانه المناسب إلا إذا ترك الاعتماد على ما لديه من قدرات وسلك الطرق الملتوية، ولا يتولى المنصب فيه الأنفع والأصلح والأقدر، وإنما يتولاه الأقرب من المسؤول والأكثر نفاقاً وكذباً وخداعاً.

ولا يقتصر أثر الاستبداد على إفساد أخلاق الأمة فحسب، وإنما يقتل فيها روح المبادرة والإقدام ويتسبب في إزهاق الرغبة في التقدم والنهوض، فالاستبداد هو المسؤول الأكبر في إعاقة النهضة والرقي، وقد كشف ابن خلدون عن أن الاستبداد والظلم من أقوى الأسباب القاتلة لحب التنمية والنهوض عند الشعوب فقال:

"اعلـم أن العـدوان على النـاس في أموالهم ذاهـب بآمالهم في تحصيلها واكتسـابها؛ لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلهـا انقبضت أيديهم عن السـعي في ذلـك، وعلى قدر الاعتداء ونسـبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك؛ لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته"[1].

۞ الأصول التي قامت عليها الحرية السياسية في الإسلام:

الحرية السياسـية في الإسـلام جزء من منظومة الإسـلام الكـبرى، فهي – من ثم – لا تخرج عن طبيعتها، وتحكمها الأصول نفسـها التي تحكم سـائر الأنظمة التي جاءت بها الشريعة.

ويمكننا أن نقوم بتحديد المجالات والحدود التي تبلغ إليها الحرية السياسية في الشريعة الإسـلامية من خلال النظر في الأصول الكلية التي تقوم عليها، وهي ترجع إلى ثلاثة أصول أساسية.

الأصل الأول: الهيمنة المطلقة والسيادة العليا للشريعة الإسلامية:

ومعنـى هـذا الأصـل أن الشريعة وهـي إرادة الله التـي حددها لنـا عن طريق الوحـي هي السـلطة العليا التي يجب أن تكون أحكامهـا مهيمنة على كل شيء، وهي الإرادة المطلقـة التـي تتفرد وحدها بتحديد الحق وضبـط حدوده، وهي القوة التي لا

(١) مقدمة ابن خلدون (١٥٥).

يملك أحد معها إلا السمع والطاعة، وهي المرجعية الأولى التي تتوقف عندها كل الاختيارات والرغبات.

وهيمنة الشريعة التي هي إرادة الله لا تعارضها هيمنة أخرى، وليس لأحد سيادة عليا معها، وكل سلطان خاضع لسلطانها، وحكمها نافذ لا معقب له ولا معارض له ولا مستدرك عليه.

وهو حكم ملزم لكل من دخل في الإسلام، والرجوع إلى حكم الشريعة واجب على كل مسلم، بل هو أصل الإيمان وأساسه، وهو مقتضى الإقرار بالإسلام ديناً؛ لأنه يتضمن الرضا والتسليم والاتباع لكل ما جاء به النبي ﷺ.

والشريعة الإسلامية هي أساس كل حكم، ومنبع كل سلطة، وكل حكم يعارضها فهو حكم باطل لا قيمة له ولا شرعية لوجوده، فكل ما يخالف إرادة الله أو يعارضها فهو محكوم عليه بالبطلان.

إن الهيمنة المطلقة والسيادة العليا في الإسلام خالصة لإرادة الله التي حددها لنا عبر وحيه وشرعه المنزل على رسوله، ولا حظ لأحد من البشر فيها، فليس لفرد ولا لجماعة أي شيء من صلاحيات تلك الهيمنة، ولا يملك أحد من المسلمين صلاحية الخروج عنها أو التغيير في أحكامها بالتبديل أو الزيادة أو النقصان، ومن زعم لنفسه شيئاً من ذلك فهو بلا ريب يدعي لنفسه شيئاً من خصائص الله تعالى.

وبناءً على التقرير السابق فإن هيمنة الشريعة الإسلامية وسيادتها تتصف بالأوصاف التالية:

الوصف الأول: المرجعية المطلقة، ومعنى ذلك أن المسلم باختياره للإسلام ديناً يعني أنه أعلن الخضوع التام والتسليم المطلق لكل أحكامه وشرائعه، ويعني أنه اختار الشريعة مرجعية مطلقة له في كل تصرفاته وأحواله، وهذا يستلزم بالضرورة أنه لا يحتاج إلى اختبار واستبيان لكشف رغبته في مرجعية الدين الذي اختاره.

فحقيقة الإقرار بالإسلام ديناً تقوم على أن المقر به يسلم ابتداءً بكل ما جاء به من أحكام وفرائض ويرضى به حكماً ونظاماً يسير عليه حياته ويكيف به تصرفاته، ولأجل هذا لم يُعرف في التاريخ الإسلامي التفريق بين الإقرار بتطبيق الشريعة على الفرد والمجتمع على المستوى الخاص وبين الإقرار بتطبيق الشريعة على المستوى النظامي العام، ولم يظهر هذا التفريق إلا في ظل الأجواء الديمقراطية الغربية، التي تقتضي مبادئها ذلك التفريق.

الوصف الثاني: العصمة من الخطأ، ومعنى ذلك أن حكم الشريعة لا يمكن أن يقع فيه الخطأ أو الزلل أو النقص أو القصور؛ لأنه يمثل إرادة الله وحكمه، وهو سبحانه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وبناء عليه فكل تطبيق مجمع عليه بين الأمة فهو معصوم كما أن الشريعة معصومة؛ لأنه يمثل ما أراده الله من عباده، ومن ثم فإن القضايا التي أجمع عليه العلماء، وهي كثيرة جداً، تأخذ نفس الحكم الثابت لهيمنة الشريعة وسيادتها، فلا يصح القفز عليها ولا تجاوزها ولا الزعم

بأنها يمكن أن تكون مخالفة للشريعة.

الوصف الثالث: الإلزام المطلق، ومعنى ذلك أن حكم الشريعة ملزم لكل مسلم بغير تعليق ولا شرط ولا تقييد، فكل فرد وكل جماعة أعلنت الانتساب للإسلام فإنها ملزمة بحكم الشريعة وتطبيقها مباشرة متى ما توفر لديها القدرة والإمكان، ولا يعلق ذلك على أي شرط آخر غير القدرة والاستطاعة، فكون الأمر وارداً في الشريعة الإسلامية بالأمر به أو النهي عنه فإن المجتمع المسلم مطالب بالتطبيق له مباشرة ولا ينتظر تحقق شرط آخر؛ لأن انتظار تحقق أي شرط آخر هو في الحقيقة تعليق للحكم الشرعي على سلطة أعلى من سلطة الشريعة، فإذا كانت الشريعة لا تطبق في واقع المجتمع المسلم إلا بعد الحصول على الأكثرية - كما تقول الرؤية الديمقراطية- فإن هذا يعني أن إلزام الشريعة ليس مطلقاً، وإنما هو معلق على شرط آخر لا بد من تحققه هو الحصول على صوت الأكثرية، فإذا كان كذلك فهو يعني أن ذلك الشرط هو الذي له السلطة العليا والسيادة المؤثرة في تطبيق الشريعة في الواقع.

فالإلزام المطلق للشريعة يعني أن إرادة الله التي تمثلت في شرعه يجب أن يلتزم بها كل من خضع للإسلام واتخذه ديناً في كل الأحوال سواء كان على المستوى الشخصي أو الجماعي أو القانوني أو غيرها، وتعليق الإلزام بالشريعة - التي هي إرادة الله- في المستوى القانوني على صوت الأكثرية يستلزم تعليق الإلزام بإرادة الله على إرادة صوت الأغلبية، فإن رضيت الأغلبية بإرادة الله فإنها تكون ملزمة وإن لم ترضَ بها فهي ليست ملزمة، وهذا يعني أن سيادة الأغلبية أعلى من سيادة الشريعة وأقوى، فالتعارض إذن حاصل بين إرادة الله وإرادة الإنسان، وذلك التعليق يقتضي أن إرادة

الإنسان لها الهيمنة على إرادة الله تعالى.

وهيمنة الشريعة وسيادتها بذلك المعنى وبهذه الأوصاف من أظهر القضايا الشرعية وأبينها عند العلماء في القديم والحديث، وحين أثيرت نظرية سيادة الأمة في العالم الإسلامي قبل أكثر من نصف قرن ازداد اهتمام العلماء بذلك الأصل، وتوسع حديثهم عنه وعن أدلته ومقتضياته ومنزلته، وحرصوا كل الحرص على بيان الفرق بين التصور الإسلامي في سيادة الشريعة وبين التصور الغربي في سيادة الأمة.

ومن الصعب جداً استيعاب كل ما قاله العلماء حول هذا الأصل[1]، ولكن سنذكر كلام بعض المعاصرين ليتضح مقدار وضوح هذه القضية لديهم، وفي تأكيد كون الهيمنة للشريعة الإسلامية. يقول صبحي عبده سعيد:" لا محل ولا مجال في ظل الإسلام ونظام الحكم فيه أن تثار مسألة السيادة لمن تكون في المجتمع؛ لأن هذه السيادة تنعقد لله وحده ولا يجترئ إنسان أن ينازعه هذا الاختصاص... وفي ظل النظام الإسلامي لا يسمح لأحد أياً ما كان موقعه وسلطانه في المجتمع حاكماً أو شعباً أن يدعي لنفسه حق السيادة بما ينبغي عليه من حق في التشريع ابتداءً فيحرم ما أحله الله أو يحلل ما حرمه "[2].

وفي الكشف عن إلزامية الشريعة وتعاليها عن القيود البشرية يقول توفيق الشاوي:" الشورى تتفق مع النظم المعاصرة في أن الذي يمارس السلطة ويصدر القرار السياسي هو الأغلبية، إلا أنها تمتاز بأنها تفرض على المجتمع قبل ذلك مجموعة

---

(١) انظر: سؤال السيادة في الفكر الإسلامي، فهد العجلان، مجلة البيان، العدد (٣٠٣).
(٢) شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، صبحي عبده سعيد (٦٩).

من القيم العليا الإلهية والمبادئ السامية للشريعة والتي يجب على السلطة التي يقيمها النظام السياسي احترامها ويلتزم بها المجتمع والأمة كلها بما فيها الحكام جميعاً سواء أكانوا من الأغلبية أم من الأقلية وسواء أكانت الأغلبية التي يتحدثون باسمها حقيقية أم مزعومة صحيحة أم زائفة واعية أم مضللة مخدوعة"[1].

ويؤكد عبدالكريم زيدان خضوع إرادة البشر لهيمنة إرادة الله تعالى، فيقول: "الأمة وإن كانت مصدر السلطات إلا أن سلطانها محدود غير مطلق، محدود بسلطان الله المطلق وبإرادته المتمثلة فيما شرعه من أحكام للأفراد ونظام للحماية، ومن ثم فإن سلطان الأمة سلطان تنفيذ لهذا السلطان، وليس بسلطان خلق وإنشاء له، ويترتب على هذه الطبيعة لسلطانها أنها لا تملك تغيير هذا النظام ولا استعمال سلطانها فيما يناقضه أو يؤدي إلى تغييره"[2].

ويؤكد عبدالوهاب خلاف سيادة الشريعة وإلزامية حكمها على المستوى القانوني فيقول:" الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع فيه إلا البحث وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحاً"[3].

وأما يوسف القرضاوي فإنه يؤكد على أن "الدولة الإسلامية دولة دستورية أو شرعية لها دستور تحتكم إليه، وقانون ترجع إليه، ودستورها يتمثل في المبادئ

(١) فقه الشورى والاستشارة (٢٩٣).
(٢) الفرد والدولة في الإسلام (٢٨).
(٣) السياسة الشرعية (٤٣).

والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم وبينتها السنة النبوية... وهي ليست مخيرة في الالتزام بهذا الدستور أو القانون، فهذا مقتضى إيمانها ودليل إسلامها... وهو قانون لم تضعه هي، بل فرض عليها من سلطة أعلى منها، وبالتالي لا تستطيع أن تلغيه أو تجمده، إلا إذا خرجت عن طبيعتها ولم تعد دولة مسلمة"[1].

فهذه المقالات كلها تؤكد على معنى واحد وهو أن السيادة العليا والهيمنة المطلقة التي لا تملك الأمة المسلمة معها إلا التنفيذ والتطبيق هي للشريعة الإسلامية، ومقتضى ذلك أن الأمة ليست مخيرة في قبولها، ولا يصح تقييد تطبيقها بأي قيد خارجي يمثل إرادة أعلى منها.

الأدلة الدالة على أن الهيمنة المطلقة للشريعة الإسلامية:

تضافرت النصوص وتتالت في التأكيد على أن الهيمنة المطلقة والسيادة والعليا إنما تكون للشريعة الإسلامية دون غيرها، وسنقتصر في هذا المقام على أهم تلك الأدلة وأظهرها:

الدليل الأول: النصوص الآمرة بالرجوع إلى الشريعة عند الاختلاف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء:٥٩]، ومعنى الرد إلى الله هو الرجوع إلى كاتبه ووحيه، والمراد من الآية: أنه إذا حصل أي اختلاف سواء كان في العبادات أو المعاملات أو السياسة أو الاقتصاد فإنه

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام (٣٢-٣٣).

يجب الرجوع إلى ما قرره الله ورسوله، ووجوب ذلك في الجانب السياسي أقوى وأولى؛ لأن سياق الآية جاء في معرض الأمر بطاعة أولي الأمر، وهو جانب سياسي بين.

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ [الشورى:١٠]، ولفظ الآية عام، يشمل أي اختلاف يقع بين المسلمين.

ووجه الدلالة من هذا النوع على هيمنة الشريعة: هو أن الله أرشد عباده عندما يقع الاختلاف بينهم، وخاصة الاختلاف السياسي، أن يرجعوا إلى ما تقرره الشريعة في نصوصها، ولم يعلق ذلك الرجوع بأي شرط أو قيد، بل هو رجوع مطلق، فهذا يدل على أن الشريعة هي الحاكمة في كل اختلاف، وهي السيدة على كل موقف، فهل يصح مع هذا الوجوب الإلهي أن يكون الرجوع إلى الشريعة مقيداً بالحصول على صوت الأكثرية ؟!

الدليل الثاني: النصوص الدالة على وجوب الحكم بالشريعة، والحكم على من لم يفعل ذلك بالكفر والضلال، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[المائدة:٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[المائدة:٤٥].

فالله في هذه النصوص أوجب الحكم بشريعته ودينه، وحكم على من لم يفعل ذلك بالكفر والضلال، ولم يعلق ذلك بقيد أو بشرط، فهذا يدل على أنه يجب على المسلمين -أفراداً وجماعات- الحكم بالشريعة وتطبيقها في الواقع ولا يعلقون فعلهم

بالحصول على الأكثرية في التصويت أو الاستفتاء، وهذا كله يؤكد الهيمنة المطلقة للشريعة الإسلامية في الحياة الواقعية.

الدليل الثالث: النصوص التي تنهى النبي ﷺ عن اتباع أهواء الناس ومراعاة رغباتهم في الحكم والسياسة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾[المائدة:٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾[المائدة:٤٩].

فالله تعالى أمر نبيه ﷺ بالحكم بالشريعة، ونهاه عن أن يتوقف عن رغبات اليهود وإرادتهم – مع أنهم جزء من الدولة الإسلامية في المدينة– ولم يعلق وجوب الحكم بالشريعة على معرفة إرادتهم أو الكشف عن ما يرغبون فيه، وإنما أوجب عليه الحكم ولو كانوا مخالفين لها ما دام قادراً على ذلك، وهذا يدل على أن تطبيق الشريعة لا يعلق على رغبات الناس وأهوائهم، وفي هذا دليل ظاهر على هيمنة الشريعة وسيادتها.

الدليل الرابع: النصوص التي تنفي عن المؤمن الخيرة مع حكم الله، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾[الأحزاب:٣٦]، ومعنى هذه الآية هو أن المؤمن يجب عليه أن يسلم ويخضع لحكم الشريعة في كل الأحوال، وأنه ليس له اختيار في قبوله، وهذه الآية كما يقول ابن كثير: "عامة في جميع الأمور، وذلك أنه

إذا حكم الله ورسوله بشيء، فليس لأحد مخالفته ولا اختيار لأحد ها هنا، ولا رأي ولا قول"[1].

فإذا كان المؤمن يجب عليه الأخذ بحكم الله ولا يملك معه أي اختيار، فإن هذا يعني أن أي نظام أو آلية تنفي الإلزام المطلق عن الشريعة وتعلقه على التصويت والاستفتاء، فهو نظام مخالف لأمر الله وشرعه لا يجوز قبوله ولا تطبيقه.

الدليل الخامس: النصوص التي ربطت الشرعية السياسية بموافقة الشريعة، ومن ذلك: قول النبي ﷺ:"إنما الطاعة في المعروف"[2]، وقوله ﷺ:"لا طاعة لمخلوق في معصية الله"[3].

ومن ذلك قول النبي ﷺ:" السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة"[4].

ومن ذلك: ما جاء عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال:"بايعنا رسول الله ﷺ فكان فيما أخذ علينا:"أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان"[5].

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٤٢٣).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٧١٤٥)، ومسلم، رقم (١٨٤٠).

(٣) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٠٩٥)، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٣٤٤٠٦)، وهو حديث صحيح.

(٤) أخرجه: الترمذي، رقم (١٧٠٧)، وصححه الألباني.

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٧٠٥٦)، ومسلم، رقم (١٧٠٩).

فهذه النصوص تدل على أن شرعية الأنظمة الحاكمة مرتبطة بمدى تطبيقها لأحكام الشريعة الإسلامية ومدى خضوعها لها، فإن لم تطبق الشريعة فلا شرعية لها ولا تجب طاعتها شرعاً، فدل هذا على أن الشريعة الإسلامية هي الإرادة العليا والهيمنة المطلقة التي يؤدي فقدها إلى هدم البنيان السياسي من أساسه.

الدليل السادس: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قتال المرتدين، وهذا الإجماع من أظهر الأمور التاريخية وأبينها، وهناك دلائل كثيرة تدل على أن قتال الصحابة للمرتدين كان بسبب خروجهم عن حكم الشريعة وليس لمجرد سبب سياسي محض كما يذكر عدد من المعاصرين، كما سبق بسط ذلك مفصلاً.

فإجماع الصحابة ذلك يدل على أنه إذا كان حكم الشريعة قائماً في البلاد الإسلامية فإنه لا يملك أحد الخروج عنه وليس له الاختيار في قبوله، بل يجب على الجميع قبوله والأخذ به، فإن الصحابة حين رأوا رفض المرتدين لحكم الشريعة لم يدعو إلى انتخابات ولا استفتاءات، وإنما سارعوا إلى إخضاعهم بالقوة، ولم يعلقوا فعلهم على شرط آخر.

آثار الإقرار بهيمنة الشريعة وسيادتها على الحرية السياسية:

اتضح من التقرير السابق أن المجتمع المسلم - في أفراده وجماعته وقانونه - يجب أن يكون خاضعاً لسلطة الشريعة وهيمنتها، وهذا الأصل الشرعي العظيم له آثار سياسية عدة ومتفرعة على مستويات كثيرة، وسنقتصر هنا على أبرز آثاره المترتبة على الحرية السياسية، ومنها:

الأثر الأول: بطلان نظرية سيادة الأمة، وهي نظرية غربية الولادة والنشأة، وحتى نكتشف وجه بطلان هذه النظرية ومخالفتها لكون الهيمنة المطلقة للشريعة الإسلامية لا بد من الوقوف قليلاً للتعرف إلى حقيقتها وأوصافها وسياقها التاريخي ومقتضياتها على المستوى التشريعي، فلا يصح منهجياً أن نحكم على فكرة ما بالبطلان ومخالفة الشريعة ما لم نتعرف إلى حقيقتها؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فنظرية سيادة الأمة نظرية فرنسية الأصل، وكان أول ظهور لها في أواخر العصور الوسطى، وقد مرت بتطورات وتعديلات عدة، لا تهمنا تفاصيلها الآن[1].

ومن حين ظهرت للوجود، وهي لا تزال محلاً للنقد والاعتراض من قبل عدد من المفكرين الغربيين، وقد رصدوا ضدها انتقادات عدة[2].

---

(١) انظر في نشأة نظرية السيادة وتطورها: المعجم الدستوري، أوليفيه دوهاميل -ايف ميني (٧٣٧-٧٤١)، وموسوعة السياسة، عبدالوهاب الكيلاني (٣/ ٣٥٦-٣٦٠)، والدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبدالكريم (٢٠-٨٠)، والسيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، أحمد محمد مفتي وسامي الوكيل (١٠-٢٠).

(٢) انظر في نقد نظرية السيادة: دراسات في النظم السياسية، إبراهيم عبدالعزيز شيحا (٣٣)، والنظم السياسية، عبدالغني بسيوني عبدالله (٥٥)، وموسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام، فؤاد النادي (٣٨٩-٣٩٣).

وقد عُرِّفت هذه النظرية بتعريفات كثيرة وصياغات متعددة، ومن ذلك: أن نظرية السيادة هي "حق النفوذ والسلطان والأمر والنهي، وما يتبع ذلك من جزاء"(١)، ومن ذلك: أنها "سلطة أصلية مطلقة غير محدودة تهيمن على الأفراد والجماعات"(٢)، وقد استقر مفهومها على أنها "هي السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال"(٣).

وقد أكد عدد من الباحثين المهتمين بنظرية السيادة في الفكر الغربي بأنها تتصف بأوصاف عدة، ومن أبرزها: الإطلاق، ويعني أن صاحب السيادة لا يفرض عليه قانون من سلطة أعلى منه، وإنما القانون هو التعبير عن إرادته، وأن إرادته مطلقة لا تعارضها ولا تقيدها أي إرادة أخرى، وفي إثبات هذا الوصف يقول جان جاك روسو:"إنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسي نفسه أن يفرض على صاحب السيادة قانون لا يستطيع أن يخالفه أو ينقضه"(٤)، ويصفها في سياق آخر بأنها سلطة مطلقة "لا يمكن تقييدها، وذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تخصيصها"(٥).

وأما هوبز فيقول في تأكيد خاصية الإطلاق لنظرية السيادة هي:" سلطة عليا متميزة وسامية، ليست في القمة، لا فوق القمة، فوق كل الشعب، وتحكم من مكانها

---

(١) السياسية والحكم في ضوء الدساتير المقارنة، أحمد سويلم العمري (٢٧٩)، ويقول عن هذا التعريف قد:"سلم به معظم كتاب القانون العام"، انظر: الإسلام وأصول الحكم، محمود الخالدي (٢٥).

(٢) أصول الحقوق الدستورية، للبروفيسور آيسمن (٣١).

(٣) انظر: نظرية السيادة، صلاح الصاوي (١٤).

(٤) نقلًا عن: نظرية السيادة، صلاح الصاوي (٢٢).

(٥) نظرية السيادة، جاك مارتينا (١٣)، بواسطة: السيادة وثبات الشريعة، محمد مفتي (١٦).

ذاك المجتمع السياسي كله، ولهذا السبب فإن هذه السلطة تكون مطلقة، وبالتالي غير محدودة"[1].

ومن أوصافها أنها متوحدة لا تقبل الانقسام ولا التجزؤ ولا الاشتراك، فصاحب السيادة في الفكر الغربي لا يكون إلا متوحداً في امتلاكه للسلطة والهيمنة.

ومن خلال التحليل السابق يظهر بجلاء أن نظرية السيادة في الفكر الغربي متعلقة بشكل أساسي بالجانب التشريعي في النظام السياسي، فالفكرة الأساسية فيها هي فكرة "التشريع"، وليس مجرد حق الممارسة في الواقع، بمعنى أن الأمة هي التي تملك حق التشريع المطلق في الشأن السياسي وفي شؤون الحياة الأخرى، وأنها هي المرجع في تحديد التشريع المناسب وغير المناسب، والصواب وغير الصواب، وهي التي تمارس ذلك الحق في أرض الواقع.

وتدل أيضاً على أن نظرية السيادة في الفكر الغربي تتعلق بالمرجعية العليا التي لا تقبل سلطتها التقييد ولا الانقسام ولا الاشتراك ولا الخضوع لسلطة أخرى أعلى منها، وأن محورها هو البحث في تحديد من له حق التشريع والإلزام هل هو الشعب أم أحد غيره؟! وليست متعلقة فقط بحالة ما إذا رفض الشعب الدين أم غيره من المبادئ هل يجبر عليه أم لا؟! فهذه القضية ليست هي محور نظرية السيادة، وإنما نتيجة من نتائجها، فإذا قلنا: إن السيادة للشعب فإنه إذا رفض الدين فهو لا يلزم به، ولم يفعل إلا ما هو حق له ثابت لا ينازعه فيه أحد.

---

(١) نقلًا عن: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبدالكريم (٨).

فمفهوم نظرية السيادة وأوصافها إذن تدل بوضوح على أنها متعلقة بالتشريع لا بمجرد الحق في ممارسة السلطة على أرض الواقع، وهناك دلائل أخرى تؤكد ذلك.

ومنها: المناخ الفكري الذي نشأت فيه نظرية السيادة، فقد نشأت في أجواء كانت الشعوب الغربية ثائرة فيها على سلطة الملوك الذين يدعون بأن الله فوضهم في الحكم وعلى سلطة الكنيسة التي تدعي بأنها تمثل إرادة الله في الأرض، فثار الفكر الغربي على كل ما تحمله الكنيسة من مبادئ وأصول، ومنه بالطبع الإيمان بالله والوحي والنبوة الملزمة، ويؤكد هذا المعنى جان جاك روسو حيث يذكر عن المسيحية بأنها لا تشرع للمجتمع السياسي، فلماذا لا يكون لهذا المتجمع دين سياسي أو مدني خاص، وينادي روسو بضرورة تكوين دين مدني يقوم على تقديس العقد الاجتماعي[1].

فالأسباب التي كانت وراء ظهور نظرية السيادة في الفكر الغربي تدل بوضوح على أنها متضمنة للمعنى العلماني في جذورها؛ لأنها إنما قامت لأجل تخليص الشعوب من ادعاء الحق الإلهي الملزم.

ومن تلك الدلائل: التطبيقات العملية لأصحاب النظرية أنفسهم، فإنها تدل بجلاء على أن الفكرة المحورية لنظريتهم هي إثبات حق التشريع للشعوب، وأنها هي المرجع في تغيير ما تشاء من التشريعات وتبديل ما تشاء منها.

وبهذا يظهر أن نظرية السيادة في الفكر الغربي مناقضة للتصور الإسلامي في أساسه وأصله، وأنها متناقضة معه تناقضاً جذرياً لا يمكن الجمع بينهما بحال.

(١) انظر: تراث الإنسانية (١/ ٥٨٦).

وهذا ما أدركه عدد كبير من العلماء المعاصرين، فحين نقلت نظرية السادة إلى الفكر الإسلامي ضمن ما نقل من المفاهيم الغربية أعلنوا إنكارهم لها وأكدوا على أنها في حقيقتها متناقضة مع التصور الإسلامي، الذي يثبت السيادة العليا للشريعة ولا يجعل للبشر مدخلاً في حق التشريع وسن الأحكام، وقد تتالت تأكيداتهم وتواترت وتكاثرت بشكل ملفت للنظر.

وممن أكد على ذلك: توفيق الشاوي حيث يقول:" إن الاعتراف بالسيادة لأي جهة إنسانية فكرة بعيدة عن الإسلام، ولا يتمتع بها على الأرض وفي المجتمع الإنساني إلا الشريعة السماوية، فهي وحدها التي يمكن أن يكون لها سلطان لا معقب عليه، أما البشر أفراداً وجماعات فسلطانهم لا يجوز أن يسمى سيادة؛ لأن معنى ذلك أنها سلطة لا معقب عليها، ولا تقر شريعتنا بذلك لأحد"[1].

ويؤكد الفقيه القانوني عبدالرزاق السنهوري حقيقة الفرق بين التصور الإسلامي وبين نظرية السيادة الغربية فيقول:"روح التشريع الإسلامي يفترض أن السيادة بمعنى السلطة المطلقة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السلطة العليا، ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في كل المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن، وسنة الرسول المعصوم، ثم إجماع الأمة"[2].

ويؤكد ذلك محمد ضياء الدين الريس فيقول:" سلطة الأمة في الديمقراطية

(١) فقه الشورى والاستشارة (٥٧٤).
(٢) فقه الخلافة وتطورها (٧٠).

الغربية مطلقة، فالأمة حقاً وعلى الإطلاق هي صاحبة السيادة، هي أو المجلس الذي تنتخبه و التي تضع القانون أو تلغيه، والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ، وتجب له الطاعة، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة.. ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا، وإنما مقيدة بالشريعة بدين الله، الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها، فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون"[1].

وأما محمد أبو زهرة فإنه يؤكد على أن "سلطة الدولة الإسلامية في التقنين ليست مطلقة، بل هي مقيدة بالقرآن والسنة، فهل يمس ذلك من سيادتها ؟! والجواب عن ذلك: أن هذا لا يمس السيادة في شيء؛ لأن القرآن وإن كان المرجع هو والسنة، فالاستنباط في ظلها والأخذ من أحكامها، وهما القانون المسيطر لا يمنع السيادة؛ لأن التقيد بالقرآن والسنة كالتقيد بالفضيلة والمصلحة لا ينقض من السيادة في شيء"[2].

ومن أصرح من فرق بين التصورين وكان صارماً في إنكار نظرية السيادة: عبدالكريم زيدان، حيث يقول حين ذكر أن أساس النظام الديمقراطي هو نظرية سيادة الأمة:"ما ذكرناه هو الأساس الفكري للديمقراطية، وهو أساس باطل بحكم الشرع، ولا يجوز اعتقاده، أو التسامح فيه بجعله من الأمور الاجتهادية التي يسوغ الأخذ بها واعتبارها مرجوحة لا راجحة؛ لأن ما يقرره مبدأ سيادة الأمة كفر صريح؛

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية (٣٨٤).
(٢) العلاقات الدولية في الإسلام (٦٢).

لأنه يجعل الأمة هي صاحبة الأمر والنهي، وليس الله عز وجل، ويجعل الأمة هي السلطة العليا التي لا معقب لها ولا سلطة فوقها، وأنها لم تستمد هذه السلطة من غيره"[1].

ومع وضوح هذه القضية وجلائها إلا أن بعض العلماء المعاصرين نسب السيادة إلى الأمة[2]، وأكد على أن الإسلام عرفها وأخذ بها من قبل أن يعرفها الفكر الغربي، وصرح بأن الأمة هي صاحبة السيادة، ومن أولئك: محمد ضياء الدين الريس (في بعض كلامه)، حيث يقول:"فهي التي تقوم على الشورى في مبدئها في سيرها وقانونها، شرع الإسلام والحاكم ليس إلا منفذاً للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات"[3].

ومن أولئك: قحطان الدوري:" الأمة هي صاحبة السلطة العليا في البلاد فهي الموجب الأول في العقد للإمام ولأعضاء مجلس الشورى، وهؤلاء هم الذي يمثلونها وينطقون باسمها وهم الذين يسنون القوانين على ضوء ما جاءت به الشريعة، ويسوسون الناس بما يرضي الله ورسوله، والأمة مشرفة عليهم ومراقبة لأعمالهم

(١) نقلًا عن: الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية، أحمد الطائي (٢٣٠).

(٢) انظر في اتجاهات الفكر الإسلامي من نظرية السيادة مطولًا: موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام، فؤاد النادي (٤٠٦-٤٣٢)، والخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جمال أحمد المراكبي (٢٨٤-٢٩٧)، والدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، حسن صبحي عبداللطيف (٢٢٣-٢٤٢)، والسيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، أحمد محمد مفتي وسامي الوكيل (٢١-٥٠).

(٣) الإسلام والخلافة في العصر الحديث (٢١١).

تعدل الزيغ وتقوم المعوج"[1].

ولكن أصحاب هذا القول مع تصريحهم بأن الأمة هي صاحبة السيادة فهم لا يأخذون بنظرية السيادة كما هي في الفكر الغربي، بحيث يكون للأمة الحق في التشريع وفي قبول الشريعة الإسلامية أو رفضها، وفي إخضاع الشريعة لأصواتهم، وإنما يأخذون بالجانب الذي يقيد تصرفات الحكام، ويغلق الباب أمام استبدادهم وتجاوزهم لقيم المجتمع وحقوقه.

ومن أوضح ما يدل على ذلك أنهم في سياق إقرارهم بأن السيادة للأمة يؤكدون على أنها سيادة مقيدة بأحكام الشريعة، وأنه لا يصح أن تتجاوز حدودها أو تعلو على إرادة الله، وأنها سيادة منفذة للسيادة الأعلى، وهذا ما تدل عليه المقالات السابقة التي نقلت عن محمد ضياء الريس وقحطان الدوري وغيرهما.

ولهذا صرح عدد من الباحثين بأن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي، وفي هذا يقول عبدالجليل محمد علي:" وبالنظرة المتعمقة في النظريات السالفة للوقوف على ما اختلفت فيه وما اتفقت عليه نجد أن الخلاف ما هو إلا خلاف في الصياغة دون المضمون، وآية ذلك أن هذه النظريات قد اتفقت فيما بينها على أن السيادة للأحكام الإلهية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذا الأمر ليس محل جدال أو نقاش فإنهم بعد أن ذكروا لنا أن السيادة للأمة عادوا فقالوا إن هذه الأخيرة وأقصد الأمة يجب أن لا تبرم أمراً بموجب ما لها من سيادة يخالف نصاً وارداً في أحكام التشريع الإلهي.

---

(١) الشورى بين النظرية والتطبيق (١٠٢).

وبذلك تكون سيادة الأمة مقيدة بهذا التشريع الإلهي فإذا تجاوزته فقدت مشروعيتها، وفي التحليل النهائي فإننا نجد أنفسنا أمام سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة وهي سيادة التشريع المنزل من عند الله"(١).

ولكن ثمة تيار آخر قفز على النقطة التي توقف عندها أولئك العلماء، وأخذ يحاول التوفيق بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي وبين الشريعة الإسلامية، فانتهى إلى أن الشريعة لا تكون ملزمة قانوناً ولا تملك الشرعية في الواقع إلا إذا حازت على صوت الأغلبية، وأما إذا رفضت الأغلبية ذلك فلا حق في تطبيق الشرعية ولا شرعية لتطبيقها في الواقع(٢).

الأثر الثاني: المنع من الاستفتاء على الشريعة:

إذا ثبت أن السيادة العليا في الدولة الإسلامية لا تكون إلا للشريعة التي تمثل إرادة الله، وثبت أن الشريعة تتصف بالإلزام المطلق الذي ينبع من كونها أمر الله، وثبت أن الإقرار بالإسلام ديناً يعني بالضرورة الإعلان عن الخضوع التام لكل أحكام الشريعة، وثبت أن الأمة المسلمة لا يباح لها شرعاً الخروج عن أحكام الإسلام، ولا تملك الاختيار في قبولها أو رفضها، فإن ذلك كله يستلزم بالضرورة ألا تدخل الشريعة تحت التصويت، وألا يكون تطبيقها في الواقع مقيداً ومعلقاً بالحصول على صوت الأغلبية، وإنما يجب على الدولة الإسلامية أن تلزم بأحكام الشريعة، وأن

---

(١) مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة (٢٢٤).

(٢) انظر في قصة هذا التيار وآرائه: سؤال السيادة والإجابات المتعثرة، فهد العجلان، مجلة البيان، العدد (٣٠٤).

تكون أحكامها من المبادئ التي توصف بكونها فوق الدستور، وأن تكون هي المظلة التي تخضع لها كل مادة من مواد القانون.

وهذا لأن تعليق تطبيق الشريعة على الاستفتاء معناه أن الشريعة الإسلامية لا تملك الإلزام في نفسها وأن إقرار المسلمين بالإسلام ديناً لا يكفي في إثبات رضاهم بحكم الشريعة، وأن الشريعة في بلاد الإسلام مثلها مثل أي منظومة أخرى يمكن أن تقبل أو ترفض، وهذا مخالف للنصوص الشرعية التي دلت على هيمنة الشريعة وسيادتها على كل ما في الواقع، وأنه لا يملك أحد الخيار في قبول ذلك أو رفضه.

وهذه القضية - أعني رفض إخضاع أحكام الشريعة للتصويت - ليست جديدة على الفكر الإسلامي، فقد تناولها العلماء المتقدمون في حديثهم عن مبدأ الشورى، حيث أكدوا على أن الشورى - وهي نوع من التصويت والاستفتاء- لا تكون في الأمور المنصوص عليها، وإنما فيما لا نص فيه، وقد تتالت مقالاتهم المقررة لهذا المعنى، وفي بيانه يقول ابن بطال: "لا تكون المشورة إلا فيما لا نص فيه"[1]، ويقول الجصاص: " لا بد من أن تكون مشاورة النبي ﷺ إياهم فيما لا نص فيه؛ إذ غير جائز أن يشاورهم في المنصوصات، ولا يقول لهم: ما رأيكم في الظهر والعصر والزكاة وصيام رمضان؟!"[2]، بل يحكي الرازي الاتفاق على ذلك فيقول: " اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة؛ لأنه إذا جاء النص

---

(١) شرح البخاري، ابن بطال (١٠/ ٣٥٧).

(٢) أحكام القرآن، الجصاص (٢/ ٣٣٠)، وانظر في نقل الإجماع أيضاً: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الدمشقي (٦/ ٢٠)، ولباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن (١/ ٤٣٩).

بطل الرأي والقياس"[1].

ونتيجة لوضوح هذا الأمر - أن الاستشارة وإبداء الرأي لا يكون في المنصوص عليه - فقد أدرك ذلك الصحابة بوضوح، ومما يدل على ذلك قول بريرة رضي الله عنها حين حدثها النبي ﷺ عن مراجعة زوجها فقالت:" قالت يا رسول الله: أتأمرني؟! قال: إنما أنا شفيع، قالت: فلا حاجة لي فيه"[2].

ويدخل في ذلك ما رُوي أن الحباب بن المنذر حين أراد أن يشير على النبي ﷺ برأي في غزوة بدر حيث قال:"يا رسول الله أريت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟!"[3]، فهذا التعامل يدل على أن الصحابة كانوا مدركين بأن ما جاء فيه النص من الله ليس فيه إلا الامتثال والتنفيذ، وهو غير قابل للأخذ والحوار والاستشارة.

ومما يدل على أن كل ما جاء فيه الأمر من الله فإنه لا يعلق تطبيقه على تصويت الناس ولا على الحصول على الأغلبية: موقف النبي ﷺ يوم الحديبية، فإنه حين عاهد كفار قريش على شروط ظاهرها الحيف والظلم للمسلمين اعترض عدد من الصحابة على تلك المعاهدة، حتى قال عمر بن الخطاب:" فأتيت نبي الله ﷺ، فقلت: ألست نبي

---

(١) التفسير الكبير، الرازي (٤/ ٤٠٩).

(٢) أخرجه: أبو داود في السنن، رقم (٢٢٣١)، والنسائي في السنن، رقم (٤٤٣٧)، وابن حبان في صحيحه، رقم (٤٢٧٣)، وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه: الحاكم في المستدرك (٣/ ٤٤٦)، وقد اختلفت مواقف العلماء والباحثين من هذه الحادثة، فمنهم من ضعفها، ومنهم من توصل إلى أن طرقها تتقوى لتصل إلى درجة: حسن لغيره. انظر: مرويات غزوة بدر، أحمد محمد باوزير (١٦٤)، والسيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري (٣٦٠)، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، مهدي رزق الله (٣٤٥).

الله حقاً؟! قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟! قال: بلى. قلت: فلم نعطى الدنية في ديننا إذاً ؟! قال: إني رسول الله، ولست أعصيه وهو ناصري"[1].

وهذه الحادثة تدل على أن أي أمر جاء فيه النص من الوحي فإنه يجب ألا يعلق تطبيقه على رأي أحد، فلما أبدى بعض الصحابة المعارضة لتلك المعاهدة بين لهم النبي ﷺ بأنه لا بد أن يأخذ بها لأنها أمر الله، وإن لم يفعل فقد وقع في معصيته[2].

ومما يدل على أن ما جاء من عند الله يجب ألا يكون خاضعاً لرأي الأغلبية: ما قصه الله عن بني إسرائيل، حين أنكروا أن يكون عليهم طالوت ملكاً وادعوا أنهم أحق بالملك منه، فقال لهم نبيهم: "﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة:٢٤٧]، فأخبرهم أن ذلك اختيار الله لهم، فلا بد من قبوله مع أن أكثرهم لم يكن راضياً به، وقد جاءت هذه القصة في سياق أمر الله تعالى بالجهاد والحث على الصبر على أوامر الله وشرعه وذم من خالفها أو لم يلتزم بها، ولهذا ختم الله سياق هذه القصة بقوله سبحانه: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة:٢٥٢].

وما سبق يدل على منع تعليق الحكم بالشريعة على التصويت وعلى تحريم إخضاعها للاستفتاء من باب أولى؛ لأنه إذا كان الحكم الجزئي الذي جاء النص عليه في الشريعة لا يخضع للتصويت؛ حيث قرر الله حكمه وأبانه، فمجمل الشريعة وكليتها أولى وأحرى بأن لا يصوت عليها.

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٢٧٣٢).

(٢) انظر في الاستدلال بتلك الحادثة وغيرها: الإسلام وأصول الحكم، محمود الخالدي (٧٥-٧٧).

وبناءً على ما سبق فإن الحرية السياسية في الإسلام لا يدخل فيها إخضاع تطبيق الشريعة للتصويت والاستفتاء، وهذا التقييد ليس خاصاً بالنظام الإسلامي، بل كل نظام لديه مبادئ لا تخضع للتصويت، تسمى المبادئ فوق الدستورية، ولكن الخلاف بينها وبين النظام الإسلامي في ضابط تلك المبادئ، فالفكر الغربي -مثلاً- يجعل ذلك راجعاً في أكثره إلى الحق الطبيعي، فكل ما ثبت كونه حقاً طبيعياً ثبت للإنسان بكونه إنساناً، فهو غير قابل للتصويت عليه، وأما التصور الإسلامي فيجعل ذلك راجعاً إلى كون الشيء منصوصاً عليه في الشريعة، فكل ما نص الله تعالى على حكمه في الإسلام فإنه غير قابل للتصويت.

الاتجاه المعاصر المشترط لإخضاع تطبيق الشريعة للتصويت:

وقد خالف في هذه القضية بعض الإسلاميين من المعاصرين وذهبوا إلى أنه يجوز التصويت على تطبيق الشريعة وأنه يباح إخضاعها للاستفتاء، بل يجب فعل ذلك عند بعضهم، وقد قدموا لقولهم هذا مبررات عدة، أهمها ثلاثة مبررات، وهي:

المبرر الأول: الاعتماد على النهي عن الإكراه في الدين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[البقرة:٢٦٥]، بحجة أن عموم هذه الآية عامة تشمل أي إكراه، وعدم الاستفتاء على تطبيق الشريعة يؤدي إلى حدوث الإكراه[1].

ولكن هذا المبرر غير صحيح؛ لأن نفي التصويت على الشريعة إنما هو في مجتمع مسلم مقر أصلاً بالشريعة واتخذ الإسلام ديناً وأذعن لأحكامها كلها.

---

(١) انظر: الدين والسياسة تمييز لا فصل، سعد الدين العثماني (٤٠).

وفي هذا السياق لا بد من التأكيد على أن البحث هنا إنما هو في حالة التصويت على قبول الشريعة نفسها وليس في حالة التصويت على قبول بعض البرامج التي تدعي تمثيل الشريعة، فالتصويت على تلك البرامج مختلف عن التصويت على الشريعة نفسها.

أما الاستدلال بالآية فهو في غير محله؛ لأنها تتحدث عن الإكراه على الدخول في الإسلام، والنهي عن أن يكره أحد على أن يعتنق الإسلام ديناً، وهي بلا شك عامة في كل الأفراد، ولكن حديثنا عن الاستفتاء ليس في هذه القضية، وإنما في تطبيق حكم الشريعة في الواقع، وهو ليس فيه إكراه لأحد على الدخول في الإسلام.

ثم لو أخذنا بعموم الآية فإنه يقتضي ألا يكره أي عدد مهما كانت قيمته وحجمه، ولكن أصحاب نظرية التصويت على تطبيق الشريعة يكرهون الأقلية ممن لم يرض بالدخول في التصويت أصلاً على حكم الشريعة إذا صوت عليه الأكثرية، وهذا مخالف لعموم الآية.

المبرر الثاني: أن الشعب المسلم لن يختار إلا الإسلام، فلا خوف على الشريعة من طرحها للتصويت[1].

وهذا المبرر لقي انتشاراً كبيراً في الأوساط الفكرية، ويبدو في ظاهره مقنعاً للكثير، ولكنه عند التأمل نجده خارجاً عن محل البحث، وجواباً عن سؤال آخر مختلف تمام الاختلاف عن قضيتنا، وذلك أن عندنا سؤالين: الأول: ما حكم طرح الشريعة للتصويت والاستفتاء؟! والثاني: ماذا سيختار الشعب المسلم لو طرحت

(١) انظر: الأمة هي الأصل، أحمد الريسوني (٤٧).

الشريعة للتصويت ؟!، والسؤال الأول استفهام عن حكم شرعي يجاب عنه إما بالتحريم أو الإباحة، بناءً على أدلة الشريعة ومقتضياتها، ولكن الغريب حقاً أنه عادة ما يجاب عنه بجواب السؤال الثاني، فيقال: إن الشعب المسلم لن يختار إلا الشريعة ! وهذا قفز على السؤال الأول، وخروج من محل البحث والنقاش، وتغافل عن محل الإشكال.

ثم إن ذلك الجواب يغفل محل الإشكال الحقيقي ويصرف الأنظار عنه؛ فمحل الإشكال هو أن إتاحة التصويت على قبول الشريعة أو رفضها يعني بالضرورة إتاحة الفرصة للقدح في الإسلام أمام جمهور المسلمين وعوامهم، وإتاحة المجال لتجميع أكبر قدر ممكن من الشبهات والاعتراضات وجعلها أموراً ظاهرة في المجتمع المسلم، ومن يعترض على النظام الديمقراطي يبني قوله على هذه العلل ويسوق الأدلة الشرعية التي تدل على أنها أمور غير مقبولة في الشريعة، ولكن صاحب ذلك الجواب يعرض عن هذه الأمور، ويؤكد بأن الشعب المسلم لا يختار إلا الشريعة، فهو بجوابه هذا يتعامل مع نتائج التصويت وليس مع الاعتراضات التي ترد عليه قبل النتائج !!

المبرر الثالث: محاولة التحسين من صورة الاستفتاء، وأنه لا يقتضي التخيير ولا التعليق، وإنما هو مجرد استبيان لمعرفة إرادة الأمة والكشف عن رغبتها، وليس هو لطرح تحكيم الشريعة لاختيار الناس وإرادتهم، فغاية ما في الاستفتاء "إتاحة الفرصة للناس ليعبروا تعبيراً حراً عما في نفوسهم وعما في عقولهم سواء سمي ديمقراطية أو سمي بأي اسم آخر إنما يكشف لنا الحقيقة ويتيح لنا معرفة الحقيقة فهل هناك أحد

ضد كشف الحقيقة وضد معرفة الحقيقة"[1].

ولكن هذا التبرير غير متوافق مع الواقع؛ لأن المطالبين بإخضاع تطبيق الشريعة للتصويت لا يقصدون به إظهار حقيقة الأمر فقط، ولو كان هذا هو الهدف لكانت هناك أكثر من طريقة للوصول إليه، وإنما يبحثون عن الشرط الذي يعطي الشرعية لتطبيق الشريعة، ولو لم يتحقق ذلك الشرط وهو الحصول على الأغلبية لكان تطبيق الشرعية غير مباح.

ومما يؤكد ذلك: أنه لو طبقت الشريعة بغير استفتاء لكان ذلك فعلاً محرماً وممنوعاً ومخالفاً للنظام الإسلامي في الحكم، فهذا يدل على أن حقيقة موقفهم هو تعليق لتطبيق الشريعة وتقييد لها حتى يتوفر الشرط، فإن لم يتوفر فإنها لا تطبيق، فالتصويت لديهم ليس مجرد استبيان لكشف الحقيقة، وإنما هو بحث عن الشروط التي يرون أنها مصححة لتطبيق الشريعة في الواقع.

ثم إن نتائج الاستفتاء عندهم ليست مجرد معلومة كاشفة، وإنما هي نتائج ملزمة، وعدم الأخذ بها قبيح ومخالف للشريعة في تصورهم.

الأثر الثالث: المنع من قيام الأحزاب المناقضة لأصل الإسلام في الدولة الإسلامية:

إذا كانت الهيمنة المطلقة في الدولة الإسلامية لا تكون إلا للشريعة فقط، فإن هذا يعني ألا يسمح بوجود أي منظومة سياسية تخالف المرجعية الإسلامية، وأن يمنع

(١) الشورى في معركة البناء، أحمد الريسوني (١٧٠).

من قيام أي دعوة تدعو إلى غير راية الإسلام وهديه، ومن نشأة أي حزب يتبنى مرجعية مناقضة لمرجعية الإسلام؛ لأن السماح بقيام الحزب العلماني أو الإلحادي يعني بالضرورة أنه ستقوم دعوة معلنة في بلاد الإسلام تدعو إلى غير الإسلام وإلى تنحية شريعة الله، وتدعو إلى الخروج عن أحكامها وقوانينها.

وقد ذهب العدد الأكبر من علماء الإسلام ومفكريه إلى المنع من وجود الأحزاب العلمانية في الدولة الإسلامية[1]، وأكدوا على أنه " لا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية أو يطعن في الأديان السماوية عامة أو في الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام: عقيدته أو شريعته أو قرآنه أو نبيه عليه الصلاة والسلام"[2].

وهذا الحكم ليس خاصاً بالأحزاب العلمانية والإباحية فقط، وإنما يشمل كل حزب ينتسب إلى دين غير دين الإسلام، سواء كان من الأديان السماوية أو غيرها، فلا يجوز في الدولة الإسلامية الخاضعة لهيمنة الشريعة أن يقوم فيها أي حزب لا يتخذ الإسلام مرجعية عليا.

ومما يدل على ذلك زيادة على ما سبق من الأدلة الدالة على سيادة الشريعة وهيمنتها: أن القول بإباحة وجود أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية يلزم منه إعطاؤها الحق في الدعوة إلى الكفر في بلاد المسلمين، وإعطاؤها الحق في إثارة

(١) انظر في بحث هذه القضية: التعددية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي (٩١-١٣٢)، ودراسات حول التعددية الحزبية، هشام آل برغش (١٥٥-٢٧١)، والمشاركة في الحياة السياسية، مشير المصري (١٨١-١٩٠)، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عطية عدلان (٢٢٤-٣٠٠).

(٢) من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي (١٤٧).

الشبهات والتهم لتشكيك المسلمين في صحة دينهم وصدق نبيهم، وإعطاؤه الحق في أن يسعى إلى هدم كل ما بناه الإسلام في قلوب الناس، وكل هذه الأمور غير مقبولة ولا تستقيم مع المنظومة الإسلامية، وهناك دلائل شرعية عدة تدل على وجوب منع مثل هذه الدعوات، سبق الحديث عنها.

ويلزم منه أيضاً إباحة أن يكون رئيس الدولة المسلمة كافراً لا يؤمن بالإسلام ديناً أو لا يؤمن بالله رباً، وهذا مخالف لما أجمع عليه علماء المسلمين من أن الإمامة العظمى في الدولة الإسلامية لا يجوز أن يتولاها كافر، وقد نقل الإجماع عدد من العلماء[١]، ومنهم: القاضي عياض حيث يقول في تقرير مفصل: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر وتغيير للشرع، أو بدعة، خرج عن حكم الولاية، وسقطت عدالته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة، وجب عليهم القيام بخلع الكافر"[٢].

وهذا ما يدل عليه صريح قول النبي ﷺ: "إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان"[٣]، فإذا كان الكفر البواح يقطع الشرعية السياسية عن الحكومة القائمة؛ فإنه من باب أولى يمنع من وجود الأحزاب السياسية التي تتبنى رؤية تدعو إلى رياسة الكافر في الدولة الإسلامية.

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٣/ ١٣٢).

(٢) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٣١٧).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٧٠٥٦)، ومسلم، رقم (١٧٠٩).

وبناءً على ما سبق فإن الحرية السياسية في الإسلام لا يدخل فيها السماح بوجود الأحزاب غير الإسلامية، ولا مجال فيها لقبول التعددية السياسية المطلقة، إلا إذا التزمت بحدود الشريعة الإسلامية وقوانينها.

ولا بد من التأكيد على أن رفض التعددية المطلقة ليس خاصاً بالنظام الإسلامي فقط، بل كل الأنظمة العالمية لا تقبل بها، فكل نظام له سقف يناسب مرجعيته وأصوله وأهدافه التي تتناسب مع مرجعيته، فكيف يطالب الإسلام بقبول ما يخالف مرجعيته؟!

الأصل الثاني: الأمة هي صاحبة الحق والسلطة:

ومعنى هذا الأصل أن تدبير الشؤون السياسية يجب ألا يستفرد به شخص واحد ولا يستبد به فرد، وإنما لا بد من اشتراك الأمة فيها؛ فهذا حق للأمة وهبه الله لها، وواجب أوجبه عليها فلا يحق لأحد سلبه منها أو التسلط عليه أو الاستفراد به، وكذلك لا يجوز للأمة أن تقصر فيه أو تفرط في العمل به.

فالأمة هي صاحبة الحق في تولية الحاكم، ولا يكون الحاكم حاكماً شرعياً واجبة له الطاعة إلا بعد الحصول على رضا الأمة وقبولها به ومبايعتنا له، بموجب عقد البيعة، وقد تتالت مقالات علماء الإسلام على تأكيد هذا الشرط وبيان أهميته ومحوريته[1].

(١) انظر في مقالاتهم: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة (١٨٨).

ولا ينتهي دور الأمة عند هذا الحد، وإنما يجب عليها أن تقوم بمراقبة الحاكم ومتابعة تصرفاته، لتصحح ما يقع فيه من خلل، ومحاسبته على ما بدر منه من تقصير ونقص، وهي المخلولة أيضاً بعزله وخلعه عند فساده أو عند عدم تمكنه من القيام بوظيفة الحكم والتدبير(1).

فالحاكم في التصور الإسلامي مجرد فرد من الأمة، اختير ليقوم بمهام التدبير والسياسية نيابة عن الأمة، فلا يجوز له أن يستبد (بكل) الرأي ولا بالتصرف، وإنما يجب عليه أن يشرك الأمة عبر ممثليها في قراراته ويستشيرهم في تصرفاته؛ لأنه لا يملك حقاً مستقلاً، وإنما هو موكل من الأمة ومناب عنها.

وكذلك لا يملك بيت المال في الدولة الإسلامية وليس له حق في التصرف في المال، ولا يحق له أن يتصرف فيه على حسب رغبته وأهوائه، ولا يحق له أن يعطي أحداً منه شيئاً ما لم يكن فيه مصلحة للمسلمين، وإنما الواجب عليه أن يصرف في مصالح الأمة، وما يحقق لها العدالة والرفاهية في الحياة.

وكذلك الحاكم في التصور الإسلامي لا يملك التدخل في فهم دين الإسلام بوصفه حاكماً، وليس له صلاحية في تحديد الصواب من الخطأ ولا الترجيح بين الأقوال المختلفة إلا إذا توفرت فيه صفات الاجتهاد، "وأما إلزام السلطان في مسائل النزاع بالتزام قول بلا حجة من الكتاب والسنة: فهذا لا يجوز باتفاق المسلمين، ولا يفيد حكم حاكم بصحة قول دون قول في مثل ذلك، إلا إذا كان معه حجة يجب

(1) انظر في العلاقة بين الحكام والأمة في الإسلام ومحاسبتها إليها: رقابة الأمة على الحاكم دراسة مقارنة بين الشريعة والنظم المعاصرة، علي محمد حسين (127-200).

الرجوع إليها، فيكون كلامه قبل الولاية وبعدها سواء، وهذا بمنزلة الكتب التي يصنفها في العلم"[1].

فالأمة هي السيد الحقيقي والحاكم هو الأجير والخادم، والأمة هي الأصل والحاكم هو الفرع، والأمة هي الأول والحاكم هو التالي، والأمة هي قاعدة الهرم، والحاكم هو رأسه.

ومع ذلك لا بد من التأكيد على أن القول بأن الحاكم ليس إلا وكيلاً عن الأمة مع القول بأن الأمة لا بد أن يكون لها مشاركة في التدبير والحكم؛ ليس معناه أن الحاكم لا يملك أي قرار أو أية سلطة، وأنه مجرد منفذ لما يمليه عليه الشعب، فهذا الأمر غير متصور في حقيقة الحكم والإمامة، ولا وجود له حتى في الأنظمة المعاصرة، حيث لا يوجد نظام يسلب الرئيس كل سلطة ولا يجعل له أي أثر في الحكم، وإنما المراد لزوم إشراك الأمة وعدم الاستبداد والاستفراد بكل القرارات أو القرارات المصيرية، ومع ذلك فهناك مساحات كبيرة يحق للحاكم أن يتخذ فيها القرارات من تلقاء نفسه، بشرط أن يظهر فيها مصلحة للأمة.

وحين كانت النصوص الشرعية ومواقف الصحابة تقتضي المعاني السابقة وتدل عليها أخذ عدد من المفكرين المعاصرين يعبرون عنها بقولهم ":إن الأمة هي صاحبة السيادة"، وبقولهم:" الأمة هي مصدر السلطات الثلاث": التشريعية والقضائية والتنفيذية، ومع أن ذلك لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً، إلا أن بعضهم قيد ذلك بأن تلك السيادة مقيدة بأحكام الشريعة وأنه لا يجوز لها الخروج عن حدودها،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٢٤٠).

وأن السلطات التي بيد الأمة يجب أن تكون خاضعة لهيمنة الشريعة، فانتهى الخلاف معه إلى أن يكون خلافاً لفظياً[1].

وفي هذا السياق لا بد من التنبيه إلى أن بعض المفكرين الإسلاميين ربط بين ثبوت السلطة للأمة وبين نظرية العقد الاجتماعي[2]، وأكد على أن الإسلام سبق بتأسيس هذا المعنى، ولكن هذا الربط غير صحيح؛ لأن نظرية العقد الاجتماعي تختلف اختلافاً جذرياً عن الرؤية الإسلامية، فلا شك أن نظام الحكم في الدولة الإسلامية نظام تعاقدي، ولكن بنود العقد التي يتم الاتفاق عليها بين الحاكم والأمة ليست مطلقة، ولا هي كلها راجعة إلى المتعاقدين، وإنما هناك بنود مقررة سلفاً، وهي الأحكام المنصوص عليها في الشريعة، فهذه البنود يجب التسليم لها ابتداءً في العقد، وأما في نظرية العقد الاجتماعي فبنود العقد كلها راجعة إلى اختيار الشعب، فهو الذي يحدد ما يريد من التشريعات وما لا يريد، وهو الذي يغير ويبدل فيها ما يشاء، وليس هناك سلطة أخرى تحكمه أو تقيد تصرفاته.

الأدلة الشرعية على أن الأمة هي صاحبة الحق والسلطة:

تضافرت الأدلة الشرعية وتتالت في التأكيد على حق الأمة في اختيار الحاكم ووجوب إشراكها في تدبير شؤون الدولة، وحتمية مشاركتها الفاعلة في التدبير والتصريف.

---

(١) انظر في مناقشة قول من يجعل السلطات الثلاث بيد الأمة: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان (٣٨٠-٣٨٥).

(٢) انظر: النظام السياسية، محمد كامل ليلة (٢٠٤-٢٠٥)، والفكر السياسي عند الماوردي، صلاح الدين بسيونس رسلان (٢٧٤-٢٧٥).

وقد تنوعت دلالاتها على ذلك وتشعبت ألفاظها، ولكن يمكن أن نجمل أهمها في الأنواع التالية:

النوع الأول: النصوص الدالة على أن تولية الحاكم حق للأمة، ومن ذلك: ما جاء عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لها: "ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر"[1]، ومعنى الحديث: أي يأبى الله في قدره ويأبى المؤمنون في مشورتهم أن يختاروا غير أبا بكر خليفة، في هذا إشارة ظاهرة إلى أن المؤمنين هم الذين يملكون حق اختيار الحاكم وأنهم هم الذين يمارسونه[2].

وثبوت حق الأمة في اختيار من يحكمها كان من أوضح القضايا عند الصحابة رضي الله عنهم، وقد جاءت نصوص كثيرة عنهم تؤكد هذا المعنى، ومن **ذلك**: ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال حين طلب منه الناس أن يستخلف: " أي ذلك أفعل فقد فعله من هو خير مني، إن أدع إلى الناس أمرهم، فقد تركه نبي الله عليه الصلاة والسلام، وإن أستخلف، فقد استخلف من هو خير مني، أبو بكر"[3].

ومن ذلك: ما قاله عمر بن الخطاب حين رجع من حجه الأخير، وقام في الناس خطيباً:"من بايع رجلًا على غير مشورة من المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي

(١) أخرجه: مسلم، رقم (٢٣٨٧).

(٢) انظر: النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، عطية عدلان (١٦٠).

(٣) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٣٢٢)، وهو صحيح الإسناد.

بايعـه، تغـرة أن يقتلا"[1]، وهذه الخطبة ألقاها عمر بمحـضر الصحابة فلم ينكر عليه أحد منهم، فكان إقرارهم إجماع منهم على ثبوت حق الأمة في ولاية الحاكم.

وروي عن عمر أنه قال لابن عباس وهو على فراش الموت:"اعقل عني ثلاثاً: الإمامة شورى"[2]، وقال عمر للستة الذين حددهم:"من تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه"[3].

ومن ذلك: ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال في قصة مبايعته:" أيها الناس عن ملأ وأذن، إن هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا من أمَّرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر -أي: على البيعة له- فإن شئتم قعدتُ لكم، وإلا فلا أجد على أحد"[4].

فهـذه النصـوص تدل دلالة قوية على أن اختيار الحاكـم وتوليته حق للأمة، لا يصح تجاوزه أو القفز عليه، وأن من فعل ذلك لا بيعة له ولا إمامة.

النوع الثاني: النصوص الآمرة بالشـورى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[آل عمران:١٥٩]، وهـذه الآية مـن أقوى الأدلة وأبلغها؛ لأن الله تعالى يأمر فيها نبيه ﷺ -وهو الرسـول المعصوم- بأن يشـاور أصحابه في شؤون الحرب والسياسـة والتدبير، فغيره من باب

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٦٨٣٠).

(٢) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف، رقم (٩٧٦٠).

(٣) أخرجه: ابن سعد في الطبقات (٣/ ٢٦٣)، وصحح إسناده ابن حجر في فتح الباري(٧/ ٦٨)

(٤) تاريخ الطبري (٥/ ١٥٦).

أولى وأحرى.

وقد امتثل النبي ﷺ لأمر ربه، فكان كثير المشاورة لأصحابه، حتى قال أبو هريرة رضي الله عنه:" ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"[(١)].

ومن النصوص الدالة على أهمية الشورى ومركزيتها: قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[الشورى:٣٨]، فهذه الآية تدل على أن من صفات المؤمنين الأساسية التشاور فيما بينهم.

وقد أكد عدد من العلماء على أن الشورى من المبادئ الأساسية في النظام الإسلامي، وفي هذا المعنى يقول ابن عطية:"الشورى من قواعد الإسلام وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب و هذا ما لا خلاف فيه"[(٢)].

ولكن الفقهاء بعد إجماعهم على مشروعية الشورى اختلفوا في درجتها، فمنهم من ذهب إلى وجوبها على الحاكم، ومنهم من ذهب إلى كونها مستحبة له.

وقد نبه بعض المعاصرين إلى أن الخلاف في وجوب الشورى من عدمه إنما هو في الحاكم الذي لديه من العلم ما يتمكن به من تحقيق مقاصد الإمامة ويدرك به مضايق الأمور، وأما جهلة الحكام والخلفاء فالظاهر أنه لا خلاف بين العلماء في وجوب مشاورتهم لأهل العلم والخبرة من المسلمين ووجوب التزامهم بها [(٣)].

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٨٩٢٨).

(٢) المحرر والوجيز، ابن عطية (٣/ ٣٩٧).

(٣) انظر: الإمامة العظمى، عبدالله الدميجي (٤٥٢)، وحرية التعبير عن الرأي، خالد الشمراني (٢٧٥).

والراجح أن الشورى واجبة في أمرين: في اختيار الحاكم وواجبة على الحاكم في التدبير، وأنه لا يجوز له الاستبداد بكل الرأي والتصريف، ويدل على هذا أمر الله تعالى لنبيه ﷺ بالمشاورة، والأمر يدل على الوجوب ولا توجد قرينة تصرفه عن ذلك، كما أنه لا يوجد دليل يدل على خصوصية الأمر به ﷺ.

ومما يدل على ذلك أيضاً: قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[الشورى:٣٨]، فالله تعالى ذكر الشورى بين الصلاة والزكاة، فهذا النوع من التركيب يدل على تحتم الشورى ولزومها، والاستدلال بهذه الآية ليس بمجرد دلالة الاقتران فقط، وإنما بطريقة التركيب وتوسط الشورى بين واجبين لازمين.

وقد دلت النصوص الشرعية على أن الأصل في الشورى أن تكون عامة لعموم المسلمين، وليست خاصة بطائفة أو حزب معين، ومن ذلك: قول النبي ﷺ:" أشيروا علي أيها الناس"[١]، وقول أنس رضي الله عنه:"أن رسول الله شاور الناس يوم بدر"[٢].

فمجموع ما سبق يدل على معنى واحد وهو وجوب إشراك الأمة عبر نوابها وأهل الحل والعقد فيها في تدبير الحكم وتصريف الأمور في الدولة الإسلامية.

النوع الثالث: النصوص الداعية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران:١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ

(١) أخرجه: البخاري، رقم (١٤٧٨).
(٢) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (١٣٢٩٦).

أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"(١).

فهذه النصوص عامة في دعوتها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم تفرق بين أصناف الواقعين في المحرم، وإنما أطلقت ذلك، والخطاب فيها متوجه إلى عموم الأمة، فيجب على الأمة أن تأمر كل أحد بالمعروف سواء كان حاكماً أو محكوماً، وكذلك يجب أن تنهى عن كل منكر، سواء وقع من الحاكم أو من المحكوم.

وزيادة على ذلك جاءت نصوص خاصة تحث على الاحتساب على الحاكم وتبين أجره وفضله، ومن ذلك: قوله ﷺ حين سأله رجل عن أفضل الجهاد: "كلمة حق عند إمام جائر"(٢)، وقوله ﷺ: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه، فقتله"(٣)، وقوله ﷺ: "إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُودع منهم"(٤).

---

(١) أخرجه: مسلم، رقم (٧٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، رقم (١٨٨٢٨)، والنسائي في السنن، رقم (٤٢٠٩)، وصححه الألباني.

(٣) أخرجه: الحاكم في المستدرك، رقم (٤٨٨٤)، وصححه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحه، رقم(٣٧٤).

(٤) أخرجه: أحمد في المسند، رقم (٦٧٨٤)، والحاكم في المستدرك، رقم (٧٠٦٣)، وصححه، ووافقه الذهبي.

وهـذا النـوع من النصـوص مع أنه متعلـق في الأصل بتغيير المنكـر وإزالته إلا أنه من أقوى ما يؤسـس مشروعية رقابة الأمة على الحاكم في تصرفاته؛ لأنه يؤسـس مشروعية الإنكار على الحاكم والسعي إلى تصحيح أخطائه ومراقبة تصرفاته.

وقـد أدرك الصحابـة – وهـم أشرف هذه الأمـة بعد نبيها – هـذه المشروعية وسـعوا إلى تفعيلها فيما بينهم، وحثوا عـلى العمل بها، ولهذا قام أبو بكر رضي الله عنه خطيباً في الناس فقال:" إن اسـتقمت فأعينوني وإن زغت فقوموني"[1]، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه للناس:"إذا رأيتم في اعوجاجاً فقوموني"، وكان الصحابة رضي الله عنهم كثيراً ما ينكرون على الحاكم أخطاءه ويسعون في تصحيحها وتسديدها.

آثار كون الأمة هي صاحبة الحق والسلطة على الحرية السياسية:

يكاد يتفق الباحثون على أن من أقوى الضمانات التي تقف ضد العبث بالحرية السياسـية هـي تأكيد حق الأمة والشـعب في المشـاركة السياسـية، وتوسـعة مجالات مشـاركتها الفاعلة، وقد رسخ الإسـلام حق الأمة في تدبير الشؤون السياسية بصورة تفوق الأنظمة الأخرى بشكل كبير جداً، وكان لهذا الرسوخ آثار سياسية عدة، وعلى مستويات متفرعة، وسنقتصر هنا على أبرز آثارها على الحرية السياسية، وهي:

الأثـر الأول: أن الإمامـة الشرعيـة لا تثبـت بالوراثـة، فـإذا كانـت الإمامة في الإسـلام ليس لها إلا طريق واحـد مشروع، وهو طريق الشـورى والرضا والاختيار مـن الأمة، فـإن كل طريق عدا هذا الطريق محرم غير مشروع، ولا يجوز للأمة أن تقره

---

(١) أخرجه: عبدالرزاق في المصنف (٢٠٧٠١).

أو أن تأخذ به، ومن ذلك: طريق التوريث، بأن يولي الحاكم ابنه أو أخاه أو أحد أقاربه الإمارة وينصبه حاكماً عليهم من غير رجوع إلى رأي الأمة ورضاها.

وهذه الطريقة مخالفة لمنهج الإسلام، ولهذا حين أراد معاوية ابن أبي سفيان رضي الله عنهما أن يجعل أمر الخلافة في ابنه يزيد أنكر عليه الصحابة، وقال له عبدالرحمن ابن أبي بكر رضي الله عنهما: " إنك والله لوددت أنا وكلناك في أمر ابنك إلى الله، وإنا والله لا نفعل، والله لتردن هذا الأمر شورى في المسلمين أو لنفرنها عليك جذعة، ثم وثب"[١].

وقد أكد ابن رجب على أن الإمامة في الإسلام لا تحصل بالنسب، وأشار إلى أنها قضية إجماعية بين الصحابة فقال: " والإمامة العظمى لا تستحق بالنسب، ولهذا أنكر الصحابة على من بايع لولده، وقال عبد الرحمن بن أبي بكر، جئتم بها هرقلية، تبايعون لأبنائكم، وسمع ذلك عائشة والصحابة، ولم ينكروه عليه، فدل على أن البيعة للأبناء سنة الروم وفارس، وأما سنة المسلمين فهي البيعة لمن هو أفضل وأصلح للأمة"[٢]، وكلام ابن رجب يدل على أن الحكم الوراثي مخالف لما عليه الصحابة، ويحكي ابن حزم الإجماع على عدم جواز مثل هذه الطريقة فيقول: "لا يجوز التوارث في الإمامة... ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها"[٣].

---

(١) تاريخ خليفة ابن خياط (٥١).
(٢) فتح الباري، ابن رجب (٣/ ٤٧٤).
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١٢).

ويدل على هذا فعل الخلفاء الراشدين، فإنه لم يعهد أحد منهم بالخلافة لأحد من أبنائه أو أقاربه، فأبو بكر لم يورثها لابنه، وأما عمر فقد جعلها في ستة نفر من الصحابة، واشترط ألا يكون لابنه شيء منها، وأما عثمان بن عفان فلم يعهد لأحد من أقاربه مع كثرتهم، وكذلك علي لم يورثها لابنه الحسن مع أنه طُلب منه ذلك[1].

الأثر الثاني: أن الإمامة الشرعية لا تثبت بالاستخلاف، ومعنى الاستخلاف هو أن يعهد الإمامة بالخلافة إلى من بعده من المسلمين، وينصبه أميراً عليهم من غير أخذ مشورتهم، وهو أعم من التوريث؛ لأنه قد يكون المستخلف قريباً للإمام وقد لا يكون، ثم إن الاستخلاف ليس له قاعدة معلومة كالتوريث.

وهذا النوع من التولية وقع فيه إشكال واضطراب لدى بعض العلماء المتقدمين؛ وذلك أن بعضهم ينقل الإجماع على أن الإمامة تثبت وتنعقد بمجرد الاستخلاف، وممن نقل الإجماع الماوردي حيث يقول: "وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما نعقد الإجماع على جوازه"[2]، ويقول النووي: "وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف"[3].

وبعضهم يحكي الخلاف في انعقادها بمجرد الاستخلاف، وفي هذا يقول القلقشندي: "واختلفوا في أنه هل يشترط في لزوم ذلك للأمة ظهور الرضا منهم بذلك أم لا، على مذهبين: أحدهما: الاشتراط؛ لأن الإمامة حق يتعلق بالأمة فلم تلزمهم إلا

(١) انظر: الإمامة العظمى، عبدالله الدميجي (١٩٤-١٩٦).
(٢) الأحكام السلطانية (١٠).
(٣) شرح صحيح مسلم (١٥/ ٢٠٥).

برضا أهل الحق والعقد منهم، والثاني: وهو الأصح عدم اشتراط ذلك"[1].

وسبب هذا الإشكال راجع إلى الخلط بين قضيتين مختلفتين، وهما: الأولى: حكم الاستخلاف من الإمام السابق، والثانية: انعقاد الإمامة شرعاً للمستخلف بمجرد ذلك الاستخلاف، وتحريم مبايعة الأمة لغيره ولو كان أفضل منه.

أما القضية الأولى، فهي جائزة بلا تردد؛ فقد ورد فعلها وإقرارها عن الصحابة رضي الله عنهم، حيث استخلف أبو بكر عمرَ بن الخطاب، وجعل عمر الخلافة في ستة نفر من الصحابة.

وأما انعقاد الإمامة للمستخلف شرعاً بمجرد الاستخلاف - وهي القضية الثانية - فهي مما وقع فيه الخلاف حقاً بين العلماء، وذهب الجمهور منهم إلى أنها تنعقد بمجرد الاستخلاف، وقد اختار القول بعدم الانعقاد عدد من العلماء، حيث " ذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة؛ لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم"[2]، وهو الذي رجحه أبو يعلى، حيث يقول: "وعهده لغيره ليس بعقد للإمامة.... (و) لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين"[3].

والصحيح - خلافاً لما عليه الجمهور - أن الإمامة لا تثبت شرعاً بمجرد الاستخلاف، وإنما لا بد من مبايعة الناس ورضاهم ولا تنعقد شرعاً إلا بذلك؛ فلو

(١) مآثر الأناقة في معالم الخلافة (٢٦).
(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي (١٠).
(٣) الأحكام السلطانية، أبو يعلى (٢٥).

أن حاكماً ما استخلف رجلاً فإنه لا يكون والياً شرعياً إلا إذا رضيت الأمة به، وإن لم ترض به، فإنه لا يكون والياً عليها؛ لأن اشتراط رضاها أصل ظاهر لا يصح تجاوزه ولا ترك العمل به، ومن المستبعد عقلاً أن ينص الخلفاء الراشدون على أن أمر الخلافة حق للأمة، ويعلنون ذلك في خطبهم، بل يغضب عمر بن الخطاب على من حاول القفز على هذا الحق، ويحذر من ذلك غاية التحذير، ويحكم على من تولى على الأمة بغير رضاها بأنه يستحق القتل، وكانت مقالاتهم صريحة في أن الإمامة على المسلمين لا تكون إلا بالمشورة والاختيار، ثم بعد ذلك يتجاوزونه ولا يعلمون به.

وأما ما وقع من استخلاف في عهد الصحابة فهو لم يقع ابتداءً ولم يكن من غير مشورة من كبار الصحابة، أما أبو بكر، فقد جاء عنه أنه استشار كبار الصحابة فيمن يخلفه، وأخذ منهم الرضا[1]، وأما عمر فقد جاء أن الصحابة هم الذين طلبوا منه فرفض أولاً، ولكنه بعد إلحاحهم قبل بما طلبوا وقال: "إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ"[2]، فجعلها عمر في الستة، ولكنه قال لهم: " فمن تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه"[3].

ثم إن ظاهر فعل الصحابة يدل على أن الإمامة لم تنعقد إلا ببيعة الناس، ولو كانت الخلافة تثبت بمجرد الاستخلاف لما اضطر الصحابة للمبايعة في المسجد، ولما

(١) انظر: تاريخ الطبري (٢/ ٣٥٢)، وطبقات ابن سعد (٣/ ١٤٩).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٧٢١٨)، والقصة بطولها في المسند، رقم (٨٩).

(٣) أخرجه: ابن سعد في الطبقات (٣/ ٢٦٢)، وصحح إسناد ابن حجر في الفتح (٧/ ٦٨).

حرصوا عليها، وسألوا عن الغائب عنها ولاقتصروا على مجرد الاستخلاف فقط، وهذا يدل على أن غاية ما في الاستخلاف الذي وقع في عهد الصحابة إنما ترشيح وترغيب في المستخلف، ولم تثبت الإمامة بمجرده.

وهذا كله يؤكد على أن الاستخلاف ليس طريقاً شرعياً لانعقاد الإمامة، وأن الإمامة لا تثبت بمجرده، وإنما لا بد من اختيار الأمة عن طريق أهل الحل والعقد فيها ورضاهم[1].

ومما ينبغي التنبيه إليه هو أن كثيراً من الباحثين ينقل في هذا الموطن عن ابن تيمية تقريراً يدل في ظاهره على أن الإمامة لا تحصل إلا بمبايعة الأمة للشخص، حيث يقول عن خلافة أبي بكر:" ولو قُدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة "[2]، ويقول عن إمامة عمر:" وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً، سواء كان ذلك جائزاً أو غير جائز، فالحل والحرمة متعلق بالأفعال وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة "[3].

---

(١) انظر في إثبات أن الإمامة لا تثبت بالاستخلاف: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان (٢٨٤-٢٩٢)، والخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، صداق شايف نعمان (١٥٧-١٦٧).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٦٥).

(٣) المرجع السابق.

وينسب إلى ابن تيمية بناءً على هذا النص أنه لا يرى انعقاد الإمامة شرعاً بالاستخلاف، ولكن هذا الفهم غير صحيح؛ لكون ابن تيمية لا يتحدث عن انعقادها شرعاً، وإنما عن تحققها وانعقادها في الواقع، فهو لا يريد أن يقول إن الإمام إذا استخلف شخصاً فإنه لا يجوز شرعاً أن يكون إماماً إلا بمبايعة الناس له، وإنما يريد أن يقول إن الإمام لا يتحقق له معنى الإمامة، الذي هو السلطان والقدرة إلا بمبايعة أهل الحل والعقد، وهذا المعنى ظاهر جداً في تقريره السابق.

الأثر الثالث: أن الإمامة الشرعية لا تثبت بالتغلب، والمراد بالتغلب: هو السطو على الحكم بالقوة والقهر والسيف بغير رضا الأمة ولا اختيارها.

وفي هذه القضية عادة ما يقع الاختلاط بين قضيتين، وهما: الأولى: حكم التغلب على الإمامة، ولا يوجد خلاف بين العلماء في أن التغلب ليس طريقاً مشروعاً للوصول إلى الحكم في الإسلام، وإنما هو طريق محرم، بل يدخل في دائرة كبائر الذنوب؛ لأنه نوع من القهر والظلم والاعتداء والغصب لحقوق الناس.

وأما القضية الثانية: فهي كيفية التعامل مع المتغلب على الحكم، وفي هذه القضية اختلفت مواقف العلماء، فمنهم من ذهب إلى أن الإمامة لا تنعقد له بذلك، وأصر على أنه لا بد أن يأخذ رضا الناس ومشورتهم، ومنهم من ذهب إلى أنه إذا استقر له الأمر واستتب الأمن في البلاد وانضبطت الأمور وحفظت أموال المسلمين وتجارتهم ومعاشهم، فإنه يصبح بذلك إماماً، وهذا القول ذهب إليه عدد كبير من علماء المسلمين، كالإمام أحمد والشافعي وغيرهما.

ولكـن لا بد من التأكيد على أن موقفهم ذلك ليس إقراراً منهم لطريق التغلب ولا إباحـة لـه، ولا إثباتـاً للإمامـة بمجـرد التغلـب، وإنـما هـم يتحدثون عـن حالة الاضطـرار، التي تسـيل فيها الدمـاء وتنتهك فيها الحرمات ويعتـدى فيها على أموال الناس، ويختفى فيها الأمن، ففي هذه الحالة إذا تغلب رجل واسـتطاع أن يسـيطر على حالة الفوضى ويقضي على مظاهر الخوف والفسـاد واسـتقر له الأمر وأمِن الناس على حياتهم وأموالهم فإنه تثبت له الإمامة؛ لما فيها من المصلحة والخير للمسلمين.

فهـم إذن يتحدثون عن حالة اضطرار لا عن حالـة اختيار وإمكانٍ للوصول إلى الحالـة الشرعية، ولهذا يقول ابن عابدين: "وتصح سـلطة متغلـب للضرورة"[١]، ويؤكد سعد الدين التفتازاني على أن الإمامة لا تكون إلا "بالاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار واسـتيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة"[٢].

وجعـل الغـزالي قبول إمامة المتغلـب كالأكل من الميتة، وكشـف عن المبررات العقليـة والشرعيـة التـي جعلت العلـماء يختارون هـذا الموقف فقال: " فـإن قيل: فإن تسـامحتم بخصلـة العلم لزمكم التسـامح بخصلـة العدالة وغير ذلك مـن الخصال، قلنا: ليسـت هذه مسـامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظوارت، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشـد منه، فليت شـعري من لا يسـاعد على هـذا ويقـضي ببطلان الإمامة في عصرنـا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاسـتبدال

(١) الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مع حاشية ابن عابدين (١/ ٥٧٣).
(٢) شرح المقاصد (٢/ ٢٠٤).

بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن: أن يقول: القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول: الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار، فهو بين ثلاثة أمور: إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة، وهو مستحيل، ومؤدي إلى تعطيل المعايش كلها، ويفضي إلى تشتيت الآراء، ومهلك للجماهير والدهماء، أو يقول: إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات، ولكنهم مقدمون على الحرام، إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال، وإما أن نقول: يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها، لضرورة الحال، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره"[1].

وهذه المبررات تدل على أن عددا من العلماء الذين أقروا بإمامة المتغلب لا يؤيدون بقاء هذه الطريقة ولا بقاء الإمامة التي وقعت بها أبل مقتضى كلامهم - كما سبق النقل عن الغزالي والتفتازاني وابن عابدين - أنه يجب السعي في إزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها فيما بينهم[2].

ونحن إذا رجعنا إلى عصر الصحابة نجد أنهم قد ابتلوا بالحكام المتغلبين، ونجد أيضاً مواقفهم مختلفة في التعامل معهم، فمن الصحابة من يدل كلامه على أن أخذ الإمامة من غير طريق مبايعة الأمة مبيح للخروج كما هو ظاهر كلام عبدالرحمن

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (٢٥٩).

(٢) انظر: الخلافة، محمد رشيد رضا (٤٥).

ابن أبي بكر لمعاوية حيث قال له:" والله لتردن هذا الأمر شورى في المسلمين أو لنفرنها عليك جذعة، ثم وثب"[1]، ومنهم من خرج على بعض المتغلبين وقاتلهم، ومنهم من سلم لهم وأعلن السمع والطاعة مراعاة للمصلحة، كما وقع لابن عمر وغيره من الصحابة.

وهذه القضية تتجاذبها نصوص شرعية عدة وأصول كلية مختلفة، وتحتاج عند معالجتها إلى قدر كبير من الهدوء وتمحيص شديد للنصوص ودلالتها، وسعة أفق واسعة في فهم مواقف العلماء وآرائهم ومآخذهم الشرعية والواقعية.

الأثر الرابع: إمكانية عزل الحاكم. من المتفق عليه بين العلماء أن الحاكم إذا كان قائماً بواجباته الموكلة إليه ومالكاً للقدرة التي تؤهله بالقيام بالتدبير والسياسة، فإنه لا يجوز الخروج عليه ولا عزله من منصبه، بل ذلك أمر محرم في الشريعة.

ولكنهم مع ذلك أكدوا على أن الإمام قد يعزل من منصبه في بعض الأحوال، وأنه يجب على الأمة القيام بذلك، والأحوال التي يجب فيها على الأمة عزل الإمام نوعان:

النوع الأول: حالات مجمع عليها، كحالة الكفر والردة، وحالة ترك الصلاة أو الدعوة إلى تركها، وحالة فقد العقل وحصول الجنون وغيرها.

والنوع الثاني: حالات وقع الاختلاف فيها بين العلماء، كحالة الفسق وحالة وقوع بعض أنواع الظلم من الإمام، وحالة فقده لبعض الحواس،كالسمع والبصر مثلاً[2].

---

(١) تاريخ خليفة ابن خياط (٥١).

(٢) انظر تفصيل ذلك: الإمامة العظمى، عبدالله الدميجي (٤٦٨-٤٨٥)، ورياسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان (٣٨٥-٤٠٠).

الأثر الخامس: القضاء على الحكم الثيوقراطي: والمراد بالحكم الثيوقراطي: هو الحكم الذي يدعي أن الحاكم مختار من الله تعالى، وأنه مفوض منه بطريق مباشر أو غير مباشر، وأن الحاكم يمثل إرادة الله في الأرض[1].

والإسلام بجعله السلطة والاختيار للأمة وجعله الحاكم مجرد نائب ووكيل عنها، وأنه لا ينال الشرعية إلا بعد رضاها وبيعتها، وتقييد وجوب طاعته بموافقة الشريعة، والنهي عن طاعته في معصية الله؛ كل ذلك نسف لنظرية الحكم الثيوقراطي من أساسها وإبطال لها في جوهرها وحكم عليها بالفناء والإعدام.

وتلك الأحكام والتقييدات تدحض بشكل قطعي ما روجه خصوم الإسلام وأعداؤه من أنه يوجب طاعة الإمام في كل حال، وأنه يفتح باب الاستبداد على مصراعيه وأنه يدعو المسلمين إلى الخضوع للظلمة من الحكام، وأنه لم يجعل للأمة أي سلطة على الحكام[2]، وتدل أيضاً على بطلان نظرية النص على الإمامة في الفكر الشيعي، وبطلان قولهم بأن الإمام مختار من الله، وأنه يجب على الأمة طاعته في كل ما يقول[3].

***

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، إشراف: عبدالوهاب الكيلاني (٢/ ٥٥٤).

(٢) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس (٣١٦)، والنظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، عطية عدلان (١٠٤-١٠٩)، ورقابة الأمة على الحاكم دراسة مقارنة بين الشريعة ونظم الحكم المعاصرة، علي محمد حسين (١٨٩-٢٠٤)، ومن فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي (٧٣)، وتزييف الوعي، يحيى هويدي(٩٩-١٠٢).

(٣) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (١٤٢-١٤٣).

هل رياسة النبي ﷺ السياسية خاضعة وتابعة لسلطة الأمة ؟!

لا يشك أحد في أن النبي ﷺ أنشأ دولةً إسلاميةً في زمنه، وأنه ﷺ كان رئيساً وحاكماً على هذه الدولة.

ورياسة النبي ﷺ ليست خارجة عن دائرة نبوته، فلا يشترط فيها شروطاً زائدة على شروط الإقرار بنبوته، فثبوت الرياسة السياسية الشرعية له يكون بمجرد الإقرار بنبوته، ولا يتصور الانفكاك بين الإقرار برسالته وبين الإقرار برياسته، بحيث يكون يقر الشخص بأنه رسول من عند الله ائتمنه الله على وحيه ودينه ثم يقر بأنه لا يصلح لرياسة الدولة ولا يوثق في حكمه لها.

وقد أكد ابن تيمية في نص مفصل هذا المعنى، وذكر أن إمامته الرياسية داخلة في نبوته، فقال:" فإذا قيل: هو كان إماماً، وأريد بذلك إمامة خارجة عن الرسالة، أو إمامة يشترط فيها ما لا يشترط في الرسالة، أو إمامة تعتبر فيها طاعته بدون طاعة الرسول، فهذا كله باطل، فإن كل ما يطاع به داخل في رسالته، وهو في كل ما يطاع فيه يطاع بأنه رسول الله، ولو قدر أنه كان إماماً مجرداً لم يطع حتى تكون طاعته داخلة في طاعة رسول آخر، فالطاعة إنما تجب لله ورسوله، ولمن أمرت الرسل بطاعتهم.

فإن قيل: أطيع بإمامته طاعة داخلة في رسالته، كان هذا عديم التأثير، فإن مجرد رسالته كافية في وجوب طاعته، بخلاف الإمام فإنه إنما يصير إماماً بأعوان ينفذون أمره، وإلا كان كآحاد أهل العلم والدين إن كان من أهل العلم والدين.

فإن قيل: إنه ﷺ لما صار له شوكة بالمدينة صار له مع الرسالة إمامة القدرة، قيل: بل صار رسولاً له أعيان وأنصار ينفذون أمره ويجاهدون من خالفه، وهو ما دام في الأرض من يؤمن بالله ورسوله ويجاهد في سبيله له أعوان وأنصار ينفذون أمره ويجاهدون من خالفه، فلم يستفد بالأعوان ما يحتاج أن يضمه إلى الرسالة، مثل كونه إماماً أو حاكماً أو ولي أمر؛ إذ كان هذا كله داخلاً في رسالته، ولكن بالأعوان حصل له كمال قدرة أوجبت عليه من الأمر والجهاد ما لم يكن واجباً بدون القدرة"[1].

وهذا يدل على أن الاختيار والرضى المشروط في رياسة النبي ﷺ للدولة هو الاختيار والرضى المشروط في الإيمان بنبوته، وليس هناك اختياران: أحدهما للنبوة والآخر للرياسة.

وهناك عشرات الشواهد اشتركت في الدلالة على أن نبوته ﷺ تؤسس له الاستحقاق في الإمامة على الدولة وتحقق له الشرعية التي يمارس بها ذلك الحق، وتدل على أن الإيمان به ﷺ ومبايعته على ذلك متضمنة للإقرار بأنه ﷺ رئيس للدولة وحاكم عليها، وأن الإيمان به يكفي في تأسيس المشروعية السياسية له ﷺ، وأنه لا يحتاج إلى مبايعة أو عقد آخر يؤسس له المشروعية.

ومن الصعب جداً سرد كل الشواهد التاريخية الدالة على هذا الرأي، ولكن يمكن تصنيفها وتقسيمها إلى أنواع بحسب دلالاتها، وهي كالتالي:

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٨٥)، وانظر: نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، المستشار عمر شريف (٢٧).

النوع الأول: الشواهد التي فيها أن النبي ﷺ كان يخاطب الرؤساء ويعدهم بأنهم إذا آمنوا به يجعل لهم ما تحت أيديهم ويوليهم عليه.

ومن ذلك ما جاء في كتابه ﷺ إلى هوذة بن علي - شيخ اليمامة - وفيه: "سلام على من اتبع الهدى، واعلم أن ديني سيظهر إلى منتهى الخف والحافر، فأسلم تسلم وأجعل لك ما تحت يديك"[1]، ومن ذلك أيضاً: ما جاء في كتابه ﷺ إلى ملكي عمان، وفيه: "إنكما إن أقررتما بالإسلام وليتكما، وإن أبيتما أن تقرا بالإسلام فإن ملككما زائل"[2]، ومن ذلك: كتابه ﷺ إلى همدان، وفيه: "إنكم إذا شهدتم أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأقمتم الصلاة وأتيتم الزكاة، فإن لكم ذمة الله وذمة رسوله على دمائكم وأموالكم، وأرض البور التي أسلمتم عليها، سهلها وجبلها وعيونها وفروعها، غير مظلومين ولا مضيق عليكم"[3].

وهذا الحكم السياسي تكرر من النبي ﷺ في عدد من كتبه التي أرسل بها إلى القبائل العربية، ككتابه إلى معد يكرب من خولان، وخالد بن ضماد من أزد وأبي طبيان الأزدي من غامد، وبني عامر بن الأسود من طيء.

ووجه الشاهد من هذا النوع: هو أن النبي ﷺ مارس الحكم السياسي وعلق ذلك على مجرد الإيمان به وبدينه، ولو كان لا يملك الشرعية السياسية بذلك لما فعله،

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الدين (١٥٦)، وسأعتمد هذا الكتاب في الإحالات التالية؛ اختصاراً، ولأنه ذكر في أثنائه المصادر التي جمع منها شواهده التاريخية، وذكر تقييمه الإجمالي لكتب النبي عليه الصلاة والسلام إلى القبائل العربية في (٣١).

(٢) المرجع السابق (١٦٢).

(٣) المرجع السابق (٢٣١).

ولو كانت شرعيته السياسية متوقفة على مبايعة خاصة غير مبايعة الإيمان به لتوقف عن إصدار ذلك الحكم.

النوع الثاني: الشواهد التي فيها أنه ﷺ كان يعين نواباً عنه على القرى والقبائل التي أعلنت إيمانها به، وهذا النوع تدخل تحته شواهد كثيرة:

ومن ذلك: تعيينه لقيس الهمداني على قومه، فقد جاء في كتابه إليه: "فإني استعملتك على قومك غربهم وأحمرهم ومواليهم"[1]، ومن ذلك قوله ﷺ لزياد بن الحارث لما جاء بخبر إسلام قومه:" ألا أُأَمرك عليهم؟ فقال: بلى يا رسول الله "، فكتب له كتاباً، ومن كذلك: تعيينه لوائل بن حجر رئيساً على قومه[2]، وكذلك ولى الرسول ﷺ عتاب بن أسيد نائباً عنه في مكة، وعثمان ابن أبي العاص في الطائف.

ووجه الشاهد من هذا النوع: هو أنه ﷺ حكم بأحكام سياسية اعتماداً على مبايعته على الإيمان به، ولم يرد أنه طلب منهم أن يبايعوه على أن يكون حاكماً على الدولة حتى يمارس الحكم السياسي، وهذا يدل على أن مجرد الإيمان به قدر كاف في تأسيس الشرعية السياسية له لأنها متضمنة فيها.

النوع الثالث: الشواهد الدالة على أنه ﷺ كان يصدر بعض الأحكام السياسية على البلاد التي آمن أهلها خارج المدينة.

ومن ذلك كتابه إلى قبيلة بارقة، وفيه: "هذا كتاب من محمد رسول الله لبارق:

---

(١) المرجع السابق (٢٣٣).

(٢) المرجع السابق (٢٥٠، ٣٢٦).

أن لا تجذ ثمارهم، وأن لا ترعى بلادهم في مربع ولا مصيف إلا بمسألة من بارق"[١]، ومن ذلك كتابه لربيعة بن ذي المرحب من حضرموت، وفيه: "أن لهم أموالهم ونخلهم ورقيقهم وآبارهم وشجرهم"[٢]، ومن ذلك كتابه لعوسجة بن حرملة الجهني وفيه: "هذا ما أعطى الرسول عوسجة بن حرملة الجهني من ذي الرمة أعطاه ما بين بلكثة إلى المصنعة إلى الجفلات إلى الجد جبل القبلة"[٣].

ووجه الشاهد من هذا النوع: أنه ﷺ حكم بحكم سياسي ونفذ حكمه في القوم الذين لم يذكر عنهم إلا أنهم بايعوه على الإيمان واتباع دينه، وهذا يدل على أن الإيمان به متضمن للإقرار بكونه حاكماً ورئيساً سياسياً.

النوع الرابع: الشواهد التي فيها أنه ﷺ أقر القبائل التي ربطت بين الإيمان به وبين شرعيته السياسية.

ومن ذلك إقراره لقبيلة مذحج، فإنهم حين وفدوا لمبايعته على الإيمان قالوا: "إسلامنا على أن لنا من أرضنا ماؤها ومرعاها وهدالها، فقال رسول الله ﷺ: اللهم بارك على مذحج وعلى أرض مذحج من حشد ورفد وزهر"، فكتب لهم رسول الله كتاباً على ذلك[٤].

ومن ذلك: أنه ﷺ حين دعا بني عامر بن صعصعة قال له رجل منهم: "أريت

---

(١) المرجع السابق (٢٤١).
(٢) المرجع السابق (٢٤٦).
(٣) المرجع السابق (٢٦٣).
(٤) المرجع السابق (٢٤٥).

إن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء"[1]، فأقرهم النبي ﷺ على ربطهم بين الإيمان به وبين الإقرار بكونه رئيساً للدولة، ولكنه أنكر عليهم طلبهم لتوريث الرياسة.

ووجه الشاهد من هذا النوع: هو أن النبي ﷺ أقر الربط بين الإيمان به وبين كونه رئيساً للدولة، فلو كان لا يملك الشرعية السياسية بمجرد الإيمان به لأنكر ذلك الربط ولصرح بنفيه.

فهذه الشواهد تواردت كلها على تأكيد معنى واحد وهو أن رياسة النبي ﷺ السياسية تتحقق بمجرد الإيمان به، وأنه لا يحتاج في تأسيس شرعية حكمه السياسي إلى مبايعة أخرى تثبت رضا الناس المؤمنين بنبوته بكونه حاكماً للدولة؛ لأن هناك ترابطاً ضمنياً بين الإقرار بالإيمان به وبكونه رسولاً وبين الإقرار والرضا بكونه يملك الشرعية السياسية التي يصدر من خلالها أحكاماً سياسية نافذة.

وهذا الترابط هو المنسجم مع طبيعة الإقرار بنبوته، فمن المستبعد أن يقر الإنسان بكونه رسول الله وأنه معصوم ومؤيد من السماء ومشرع للأحكام ثم بعد ذلك لا يقر ولا يرضى بكونه حاكماً على الدولة ولا يثق في نزاهته السياسية أو عدله وسعة نظرته في إدارة شؤون البلاد.

إن الإقرار بالنبوة والتسليم بها قضية مركبة تتضمن أشياء عدة تتعلق بشخص الرسول ﷺ، إنه يعني الإقرار بصدقه وعدله ونزاهته وحنكته وتقواه وقوة عقله وقلبه

---

(١) السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، مهدي رزق الله (٢٤٣).

وقوة بصيرته وشدة الحب له والتعظيم لشأنه والتوقير لشخصه والخضوع لأمره وتقديم رأيه والارتياح لمشورته والرغبة في الانقياد له والاتباع لما يريد وتحقيق ما يسعده ويفرحه، فمن المستبعد أن يقر الإنسان المسلم بكل هذه الأمور ثم في النهاية لا يقر بكونه حاكماً على الدولة ولا يرضى له بالشرعية السياسية حتى يحتاج إلى أن يبايعه مبايعة أخرى يقرر فيها رضاه بحكمه السياسي، إن هذا الفصل يبدو مستبعداً جداً لا يكاد يتصوره الإنسان.

ومما يقوي التداخل والترابط بين الإيمان به وبين الرضا بإمامته للدولة في نفسية المسلم أن النبي ﷺ سالم من جميع الموانع التي تمنع من الرضا بشرعية أي حاكم من البشر، فمن المعلوم أن الشعوب إنما تمتنع عن الرضا بالحاكم إما لعدم ثقتها في عدله أو علمه أو نزاهته أو أنها تعتقد أنه لا يستحق الشرعية لنقص في خُلقه أو جسده أو نسبه، وكل هذه الأمور منتفية في حق النبي ﷺ، بل بلغ الكمال في أوصاف المحامد كلها، ومن ثم فتصور الفصل بين الإيمان به وبين عدم الرضا بإمامته يبدو بعيداً ومستعصياً على التصور السليم.

ولهذا كان المسلمون يربطون بين مقتضى الإيمان بالنبي ﷺ وبين كونه حاكماً سياسياً يملك الشرعية في إصدار الأوامر السياسية، فلما أمر النبي ﷺ من كان ضعيفاً من المسلمين في مكة بالهجرة إلى الحبشة، امتثل الصحابة ذلك، ولم يشيروا إلى الفرق بين مقتضى نبوته وبين أوامره السياسية مع ما في ذلك الأمر السياسي من الغربة والمشقة، وكذلك الإلزام بوجوب الهجرة قبل فتح مكة، فهذا الأمر السياسي كان ممتثلاً من الصحابة، ومن يخالفه يعد داخلاً في دائرة الذم.

ولو قُدر أن قبيلة آمنت بالنبي ﷺ وحين أمرها بأمر سياسي جازم لم يمتثلوا أمره ولم يكن لهم مبرر إلا التفريق بين مقتضى النبوة بين شرعيته السياسية لكان فعلهم ذلك محلاً للإنكار، فلو افترضنا أنها قالت: ما على هذا كانت المبايعة، هل سيرضى النبي ﷺ بذلك ويقبل به؟!! وهل سيعد ذلك أمراً مقبولاً لأنه لم يتم الاتفاق عليه في مبايعة الإيمان؟!! أم سيكون صنيعهم ذلك محلاً للإنكار والذم الشديد؛ ومثله في الحال لو قُدر أن المزارعين الذين أشار عليهم النبي ﷺ بترك تأبير النخل قالوا: أمرك هذا غير ملزم لنا لأنا لم نبايعك إلا على الإيمان، هل سيكون صنيعهم هذا مقبولاً، أم سيكون محلاً للذم والإنكار؟

ولا بد من التأكيد هنا على أنه ليس معنى الكلام السابق أن النبي ﷺ أصبح رئيساً للدولة بالجبر ومن غير رضا الناس بذلك، وإنما معناه أن رضا الناس بولايته السياسية تحقق تلقائياً بمجرد الإيمان به، وأنهم لم يفصلوا بين الأمرين المترابطين.

نقد الاتجاه المعاصر القائل بأن رياسة النبي ﷺ خاضعة لسلطة الأمة:

تشكل في عصرنا الحديث اتجاه إسلامي غلا في الإعلاء من سلطة الأمة وعظم من شأن اختيارها، وأخذ يقول بأن النبي ﷺ لم يكن رئيساً للدولة ولم ينل الشرعية السياسية إلا بعد أن بايعه الناس مبايعة خاصة على ذلك، ولو لم يبايعوه لم تحصل له الشرعية السياسية ولم يكن حاكماً على الدولة، وأكدوا على أن مبايعته ﷺ على الإيمان والرضا به نبياً ورسولاً لا تكفي في تأسيس حكمه السياسي، وإنما لا بد من عقد مدني لذلك.

وفي هذا يقول لؤي صافي: " شكلت بيعة العقبة التي أعلنت ولادة الأمة

الأساس العقائدي الذي حدد التزامات قيادة الأمة المتشكلة والمتمثلة بالرسول القائد عليه الصلاة والسلام، كما حدد التزامات القاعدة المتمثلة بالأنصار، وأسس العقد الرئاسي الذي تمخضت عنه بيعة العقبة حدود السلطة السياسية المنوطة بالقيادة وحدود واجب الطاعة والنصرة المنوط بالقاعدة مما حدا برسول الله إلى الإلحاح في طلب دعم الأنصار وتأييدهم لقرار الحرب في معركة بدر قبل إنفاذه لعلمه بوقوع القرار خارج حدود التزامات الأنصار في بيعة العقبة"[1].

وقد اعتمد هذا الاتجاه في تبرير موقفه على حجتين، وهما:

الحجة الأول: مبايعة النبي ﷺ للأنصار في العقبة، فمن المعلوم أنه بايعهم مبايعتين، كانت الأولى على الإيمان به، وكانت الثانية على السمع والطاعة في المنشط والمكره.

فأخذوا من ذلك أن النبي ﷺ مع استحقاقه لأن يكون إماماً على الدولة في زمنه إلا أنه لم يصبح حاكماً على المدينة يجب له حق السمع والطاعة إلا بعد أظهر الأنصار رضاهم بذلك في بيعتهم الثانية وأعطوه الإذن بحكمهم، ولو لم يعطوه لما ملك النبي ﷺ الشرعية السياسية عليهم، وسيصبح مجرد نبي مبلغ عن الله تعالى دينه فقط، ويؤكد هذا - كما يقولون - أن النبي ﷺ حين خرج إلى بدر استأذن الأنصار؛ لأن بيعته لهم لم تكن على الحماية داخل المدينة فقط.

(١) العقيدة والسياسية، لؤي صافي (٢٤٤)، وانظر: السلطة والحرية في النظام الإسلامي، صبحي عبده سعيد (١٧).

ولكن الاستناد إلى هذه الحادثة في تأسيس الفصل بين الإقرار بالإيمان به ﷺ وبين الرضا بإمامته السياسية غير صحيح.

أولاً: لأنه مبني على اختزال شديد للشواهد التاريخية؛ لأنه لم يعتمد إلا على شاهد واحد في إجمال وغموض، وأغفل عشرات الشواهد التي تدل على نقيض ما فهمه من قضية مبايعة الأنصار.

وثانياً: لأنه مبني على فهم غير دقيق لحادثة بيعة العقبة، فلو رجعنا إلى تلك الحادثة وقمنا بتحليلها وتفسيرها وفق المجريات في تلك المرحلة وراعينا الحالة التي كان يعيشها النبي ﷺ ويعيشها الأنصار المبايعين سنكتشف بأنها لا تدل على الفصل بين الإيمان بالنبي وبين الإقرار بإمامته السياسية بحال، وأنه لا علاقة لها بذلك.

وحتى تتبين صورة القصة بوضوح علينا أن نعرض أهم فقراتها، فالقصة باختصار تقول: هناك عدد قليل جداً من يثرب قابلوا النبي ﷺ حين قدموا للحج وآمنوا به، وبايعوه كما يبايعه سائر الناس على بيعة الإيمان وهي: قال عبادة رضي الله عنه: قال لنا رسول الله: "تعالوا بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب شيئاً فستره الله فأمره إلى الله، إن شاء عاقبه وإن شاء الله عفا عنه"[1].

(١) المرجع السابق (٢٤٦).

ورجع ذلك العدد إلى يثرب وآمن بسببهم وبدعوة مصعب بن عمير عدد كبير من أهلهم ولم يبق دار من دور المدينة إلا وفيها رجال ونساء مسلمون، وتكونت بهم جماعة لها قوة ومنعة، وفي موسم الحج المقبل ذهبوا إلى مكة وأخذ الأنصار يتساءلون فيما بينهم إلى متى يتركون رسول الله يطوف ويطرد في جبال مكة وهو خائف على نفسه، فجرت بينهم وبين الرسول ﷺ اتصالات سرية أدت إلى الاتفاق على تحديد مكان وزمان اللقاء بينهم، فلما اجتمعوا، تحدث العباس -وقد كان مع النبي ﷺ-، فقال: "يا معشر الخزرج -وكانت العرب إنما يسمون هذا الحي من الأنصار الخزرج، خزرجها وأوسها - إن محمداً منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه، فهو في عزة من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه ومانعوه ممن خالفه فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج إليكم فمن الآن فدعوه، فإنه في عزة ومنعة من قومه وبلده".

ومن خطاب العباس يظهر أن موضوع الاتفاق ليس هو البحث عن الشرعية السياسية للنبي، وإنما عن توفير الحماية والأمن له ولدينه من أعدائه.

فقام النبي ﷺ فقال: "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم، فأخذ البراء بن معرور بيده، وقال: نعم، فو الذي بعثك بالحق لنمنعنك مما نمنع منه أزرنا، فبايعنا يا رسول الله فنحن والله أبناء الحروب ورثناها كابراً عن كابر".

فاعترض القول- والبراء يكلم رسول الله ﷺ- أبو الهيثم بن التيهان فقال: يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا قاطعوها، يعني اليهود، فهل عسيت إن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال: فتبسم رسول الله ﷺ ثم قال: "بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم"[١].

فلما أبدى الأنصار استعدادهم لانتقال النبي ﷺ إليهم في المدينة ووعْدَهم بحمايته ووَعدهم النبي عليه الصلاة والسلام بعدم تركهم؛ طلب منهم أن يُخرجوا له اثني عشر نقيباً ليبايعوا على ذلك، فتمت المبايعة، وهي كما قال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: "بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله".

فهذه هي القصة باختصار، ومن خلال تحليلها يظهر للقارئ أن موضوع الاجتماع الثاني لم يكن البحث عن الشرعية السياسية للنبي ﷺ، ولم يكن في البحث عن الآلية التي يكون بها رئيساً على الدولة أو حاكماً عليها، وإنما كان الاجتماع في بحث قضية واحدة وهي تحديد الضمانات التي يحمي بها الأنصار النبي من أعدائه والمتربصين به من العرب.

فلم يكن هدف النبي ﷺ في المبايعة الثانية التأكد من رضا الأنصار برياسته للدولة ولا التحقق من رغبتهم في ذلك، ولم يكن هدف الأنصار منها إظهار رضاهم

(١) المرجع السابق (٢٤٨-٢٥١).

بإمامة النبي ﷺ ولا الكشف عن محبتهم لسياسته لحياتهم ودولتهم، فهم قد أظهروا ذلك في إعلان إيمانهم به، وإنما كان الهدف من الطرفين الاتفاق على الحماية وتوفير الأمن للنبي ولدينه، ولهذا سميت هذه البيعة بيعة القتال.

ومن الطبيعي جداً أن يكون موضوع ذلك الاجتماع البحث في ضمانات الحماية، ومن الطبيعي أن يبحث الرسول ﷺ عن ذلك؛ لأنه سينتقل إلى المدينة ويبتعد عن أهله وأقاربه الذين كانوا يحمونه من أعدائه، وليس من المعقول أن يفعل ذلك من دون أن يقدم له الأنصار الضمانات الكافية.

ومبايعة الأنصار على السمع والطاعة ليس معناه أن النبي ﷺ لم تكن له الشرعية السياسية إلا بعد تلك المبايعة، وليس معناه أنه لا يحق له ممارسة العمل السياسي إلا بعد أن أبدى له الأنصار الرضا بذلك في مبايعة خاصة غير مبايعة الإيمان، وفي المقابل ليس معناه أن الأنصار لم يبدوا له الرضا بإمامته السياسية إلا في تلك البيعة، أو أن الأنصار لم يرضوا بإمامته السياسية لهم بمجرد إيمانهم به، كل هذه المعاني ليست داخلة ضمن بيعة العقبة الثانية، وإنما معنى التنصيص على السمع والطاعة التأكيد على نفوذ حكمه ﷺ لا لتأسيس الشرعية السياسية له، ولهذا كانت تسمى بيعة العقبة الثانية بيعة الأمراء، وسميت بذلك -كما قال أبو العباس القرطبي- لأن المقصود منها تأكيد السمع والطاعة على الأمراء[1].

(١) انظر: المفهم على مختصر صحيح مسلم، للقرطبي (٤/ ٤٤).

وممـا يـدل على ذلـك:أن النبي ﷺ لم يأخذ مثـل بيعة العقبة الثانيـة مع أحد غير الأنصار، فلم يأخذها من المهاجرين ولا من غيرهم من القبائل، وهو ما يدل على أنها ليست بيعة على الرياسة السياسية، وإنما بيعة على الحماية بعد الانتقال إليهم، وهو أمر خاص بالأنصار كما هو معلوم، فلم تحصل البيعة مع أحد غيرهم.

وبهـذا التحليل يظهر للقارئ أن الاعتـماد على بيعتي العقبة في الحكم بأن النبي ﷺ لم يكتسـب الشرعيـة السياسـية إلا بعـد مبايعـة خاصة برضا الشـعب بذلك؛ غير صحيح.

الحجــة الثـانية: استشـارة النبـي ﷺ للصحابـة قبل غزوة بـدر، وحرصه على معرفـة رأي الأنصار في الاشـتراك معـه في المعركة؛ لكون الشروط التـي اتفقوا عليها كانت على حمايته داخل المدينة لا خارجها.

فلو كان رياسـة النبي ﷺ - في تصورهم - تتحقق له بمجرد إعلان الإيمان به؛ لما احتاج إلى ذلك الاستئذان.

ولكن هذا الاعتماد على هذه الحجة في الفصل بين الإقرار بنبوته ﷺ وبين الإقرار برياسـته للدولة غير صحيح. **أولاً:** لأنه ليس هناك دليل يدل على أنه إنما حرص على استشارة الأنصار لكونه لم يتفق معهم على الحرب خارج المدينة، وإنما هو استنباط من بعض العلماء، والسـبب الأقرب هو أن النبـي والصحابة لم يخرجوا من حيث الأصل للقتـال وإنما لقطع الطريق عـلى العير فقط، ولكنها فرت منهـم؛ ولأن الأنصار كانوا أكثـر جند الجيـش، وقد تحدث أقرانهـم المهاجرين، فكان ﷺ حريصاً على سـماع رأي

الأنصار، وهذا ما يدل عليه قول سعد بن معاذ، حين قال:" والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال: أجل، قال: فقد آمنا بك، فصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت"[1]، فهو لم يشر إلى أنهم إنما بايعوا على الحماية في المدينة وأنهم راضون بها في خارجها.

ومما يدل على ذلك: ويدل على هذا أن النبي ﷺ لم يزل يبايع الصحابة عند كل حادثة كبيرة كما فعل في الحديبية في بيعة الرضوان، ويقول ابن عمر رضي الله عنهما: "كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعت"[2]، فتلك المبايعة لم تكن لتأسيس الرضا بحكم النبي؛ لأن الصحابة قد رضوا بذلك بلا شك، وإنما لتأكيد رضاهم.

وثانياً: لأن الاستدلال بقصة بدر مبني على أن الرسول ﷺ إنما كان رئيساً للدولة في المدينة نتيجة لبيعة العقبة الثانية، واستشارته قبل معركة بدر كانت التزاماً منه بشروط بيعة العقبة التي لم يكن رئيساً إلا بها، وقد سبق إبطال هذا الاستدلال، فهي لم تكن لتأسيس الشرعية السياسية، وإنما كانت لتأمين الحماية فقط، ومن الطبيعي أن يتأكد النبي ﷺ من رغبة الأنصار في استمرار حمايتهم له خارج المدينة، فأي دلالة فيها إذن على التفريق بين الإيمان بالنبي ﷺ رسولاً وبين الرضا به رئيساً للدولة ؟!.

---

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٣/ ٢٠٦)، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، مهدي رزق الله (٤٣١).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٧٢٠٢).

الأصل الثالث: الفعل السياسي منوط بالمصلحة:

حين كان النظام السياسي متعلقاً بإدارة الأمور الواقعية والحياتية، وهي تتسم عادة بالتغير والتطور فإن الشريعة الإسلامية لم تأت بنظام سياسي مفصل، ومشتمل على كل التفاصيل؛ لأن ذلك لا ينسجم مع الطبيعة السياسية، وسيدخل الحرج على المكلفين، واقتصر الإسلام على تأكيد المبادئ العامة والأصول الكلية، مع تشريع التفصيلات الإلزامية التي تضبط العملية السياسية من الانفلات أو الوقع في الخلل والمسار المخالف لمقاصد الشريعة وأهدافها.

وتعامل الشريعة بهذه الطريقة ليس خاصاً بالنظام السياسي، وإنما هو تعامل عام في كل المجالات والأنظمة المتعلقة بالشأن الحياتي والواقعي، كنظام البيع والشراء والاجتماع بأنواعه، ففي كل هذه المجالات لم تأت الشريعة فيها بنظام تفصيلي، وإنما اقتصرت على تأكيد الأصول الكلية مع تشريع بعض التفاصيل الملزمة التي تساعد على ضبط تلك الأنظمة وعدم خروجها عن مسارها الصحيح.

ومقتضى تلك الطريقة الحكيمة في تعامل الشريعة مع تلك المجالات هو الدعوة إلى الجد والاجتهاد في تطوير الأنظمة الحياتية والحث على الاتقاء بها نحو الكمال والانضباط، وتحقيق المصلحة الخالصة أو الغالبة للمجتمع المسلم في اقتصاده وسياسيته واجتماعه.

فالقول بأن الفعل السياسي منوط بالمصلحة يلعب دوراً كبيراً في إفساح المساحات الواسعة أمام الأمة المسلمة ويفتح الآفاق أمامها لتؤسس لها من الأنظمة

والقوانين والمشاريع والآليات السياسية ما يحفظ لها حريتها وحقوقها، ويصون مقدراتها وأملاكها من المغتصبين، ويقف سداً منيعاً في وجه المستبدين الظالمين المنتهكين لحقوقها، ويؤسس لفاعلية الأمة وإرادتها في تدبير الشؤون السياسية وتطويرها، ويحثها على التوجه نحو التنمية السياسية التي تحقق الرفاهية للشعب المسلم.

وهذا الأصل مشهور ومتداول عند الفقهاء المتقدمين، ولكن بصياغة أخرى، فإنهم يعبرون عنه بقولهم: "تصرف الإمام منوط بالمصلحة"، وقد شرحوا مقصودهم من هذا الأصل، ورصدوا التطبيقات العملية التي تندرج تحته، بل جعل السيوطي وابن نجيم هذه القاعدة من القواعد التي يخرّج عليها ما لا يحصى من الجزئيات المتعلقة بالشأن السياسي[1].

ونتيجة لاستقرار هذا الأصل وعمقه في النظام السياسي الإسلامي جعل عدد من العلماء السياسة الشرعية متمحورة حوله، وفي هذا يقول ابن عقيل فيما نقله عنه ابن القيم مؤيداً له: " السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي"[2]، ويقول عبدالوهاب خلاف في بيانه لحقيقة السياسة الشرعية: "هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية، بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة، وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"[3].

(١) انظر دراسة موسعة لهذا الأصل: قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، محمد محمود طلافحة (٣٧-٩٧).

(٢) الطرق الحكمية (١٧).

(٣) السياسة الشرعية، عبدالوهاب خلاف (١٤).

والمراد بالمصلحة في هذا الأصل: هي كل أمر يؤدي إلى حفظ مقصد الشريعة وأحكامها وحفظ حقوق الله وحقوق العباد ومقدراتهم من الضياع أو الانتهاك أو الضعف.

وهذا يدل على أن المقصود بالمصلحة هي المصلحة المعتبرة في الشريعة وليس أي مصلحة، وقد بحث الفقهاء والأصوليون ضوابط المصلحة المعتبرة وبينوا مواصفاتها ومعالمها، ومن ذلك: ألا تكون المصلحة مخالفة لأحكام الشريعة، وأن تكون خالصة أو غالبة على المفسدة.

ولا بد من التأكيد على خلل كبير وقع من عدد من الباحثين في التعامل مع هذا الأصل، وهو أنهم جعلوه خاصاً بحالة الطوارئ والضرورة، فلا يكاد يذكر إلا في الحالات التي تنغلق فيها الأبواب وتسد فيها الطرق، فعند حدوث ذلك يؤكدون على أنه يجوز فعل أمر ما من أجل أن الفعل السياسي منوط بالمصلحة.

وهذا تعامل قاصر مع هذا الأصل العظيم، فالشريعة حين ربطت الفعل السياسي بالمصلحة قصدت من باب أولى الحث على البحث عن أفضل الأنظمة التي ترتقي بالشأن السياسي، والدعوة إلى تفعيل قدرات الأمة على التطوير والإبداع في إنشاء الأنظمة المتقنة والعالية الجودة في تسيير شؤون الحياة السياسية وتدبيرها.

آثار ارتباط الفعل السياسي بالمصلحة على الحرية السياسية:

الآثار المترتبة على هذا الأصل واسعة العدد وكبيرة الحجم، ولكن سنقتصر هنا على أهم الآثار التي تعطي صورة مقاربة لطبيعة الحرية السياسية في الإسلام، ومن ذلك:

الأثر الأول: الحرية في طريقة تعيين الحكام، فإن الشريعة الإسلامية لم تحدد طريقة معينة في تولية الحاكم، ولم تحصر طريق ذلك في طريق واحد لا يقبل التغيير ولا التطوير، وإنما جعلت ذلك من الأمور الاجتهادية المتاحة للأمة والمنوطة بالمصلحة، وهي - من ثم - تختلف باختلاف الزمان و المكان، فتجوز كل طريقة عادلة محققة للمصلحة، سواء كانت طريقة الانتخابات الحديثة أو غيرها، ما دامت لا تعارض حكماً من أحكام الشريعة.

ويدل على هذا الأثر أن الصحابة رضي الله عنهم تحاوروا في يوم السقيفة واختلفوا، ولم يذكروا طريقة محددة لتعيين الخليفة، فلو كان هناك طريق محدد في الشريعة لاعتمدوه وما وسعهم تركه.

ومما يؤكد هذا أن طرق تولية كل خليفة من الخلفاء الراشدين كانت مختلفة عن الأخرى وهو ما يدل على أن الأمر فيه سعة وفسحة[1].

---

(١) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين، سعد عبدالرحمن العبيسي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (٤١) (٤٧٢).

الأثر الثاني: تحديد مدة ولاية الحاكم، لم تكن هذه القضية مثارة لدى الفقهاء المتقدمين، وحين أثيرت في العصر الحديث وقع الاختلاف فيها، فمن العلماء من ذهب إلى المنع من تحديد ولاية الحاكم، استناداً منه إلى فعل الخلفاء الراشدين، حيث بقوا في ولايتهم إلى وفاة كل واحد منهم.

ومن العلماء من ذهب إلى إباحة هذا الأمر، وعده من الأمور الموكلة إلى الأمة لتختار الأمر الذي يوافق مصلحتها.

والصحيح أنه يجوز تحديد مدة بقاء الحاكم في ولايته، والأصل الذي يبنى عليه هذا القول هو أن الحكم عبارة عن عقد تراضٍ بين الأمة والحاكم، وهذا العقد له حكم العقود الشرعية الأخرى، حيث إن لها شروطاً محددة شرعاً ولها شروطاً متروكة للمتعاقدين، ولا يوجد في نصوص الشريعة ما يدل على أن ولاية الحاكم دائمة إلى موته، ومجرد فعل الخلفاء الراشدين لا يدل على الوجوب، وبناءً عليه فإنه يصح للأمة أن تحدد المدة التي تراها مناسبة ومحققة للمصلحة وأن تشترط ذلك على الحكام، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً[1].

الأثر الثالث: إباحة إنشاء الأحزاب السياسية الملتزمة بالمرجعية الإسلامية، وهذه القضية هي الأخرى لم تكن مطروحة في الفقه الإسلامي المتقدم، وهي إفراز من إفرازات النظام السياسي الحديث، وهي من القضايا التي طال الخلاف فيها كثيراً بين العلماء المعاصرين.

---

(١) انظر: النظام السياسي الإسلام، منير البياتي (٢٦٤)، والانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، فهد العجلان (٣٤٠-٣٥٠).

فمنهم من ذهب إلى المنع منها بحجة أنها لم تكن معروفة في الزمن المتقدم، وبأنها تدخل في التحزب المنهي عنه في الشريعة، وأنها تؤدي إلى تفرقة جماعة المسلمين وانقسامها، وأنها تؤدي إلى التشوف للحكم والولاية، وهو أمر منهي عنه في الشريعة.

ومن العلماء من ذهب إلى إباحة إنشاء الأحزاب السياسية الملتزمة بالمرجعية الإسلامية، واستندوا إلى أنواع متعددة من الأدلة.

ومنها: عموم نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعلوا الأحزاب السياسية داخلة فيها.

ومنها: كون الأصل في العادة الإباحة والحل، والأحزاب السياسية داخلة في هذه الدائرة.

ومنها: كون ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والإنكار على الحاكم والحفاظ على الحقوق في ظل الدولة الحديثة لا يتم إلا بآلية الأحزاب.

وليس القصد هنا التوسع في بحث كل التفاصيل الخلافية المتعلقة بقضية الأحزاب السياسية، وإنما المقصود البحث في مدى استيعاب النظام السياسي الإسلامي لآلية الأحزاب السياسية وإمكانية إقرارها في الجو الإسلامي.

وعند التأمل في طبيعة الأحزاب السياسية وفي الأصول الكلية التي تقوم عليها السياسية الشرعية فإنه يمكن القول بإباحة إنشائها في الدولة الإسلامية، وذلك للأمور التالية:

١ - أن الأحزاب السياسية عبارة عن آلية من آليات تدبير شؤون الدولة الحديثة، ومثل هذا النوع لا يشترط فيه أن يكون منصوصاً عليه في الشريعة ولا معمولاً به عند المتقدمين، وإنما يشترط فيه أن يكون محققاً للمصلحة أو مكثراً لها ودافعاً للمفسدة أو مقللاً لها، وألا يكون مشتملاً على ما يخالف أحكام الشريعة.

ونظام الأحزاب من حيث هو ليس مشتملاً على ما يخالف الشريعة، أما القول بأنها تدخل في النهي عن التحزب، فهو ليس صحيحاً؛ لأن المفهوم الحزبي الحديث مختلف عن المفهوم الحزبي الذي ذمه القرآن ونهى عنه، فالتحزب الذي نهى عنه القرآن هو التحزب على المبادئ القبلية والشركية لمحاربة الإسلام ودعوته، وأما الأحزاب المعاصرة فغاية ما تعني التجمع في وحدة سياسية داخل الإطار الإسلامي لخدمة الدعوة الإسلامية، فهي لا تختلف في الجوهر عن المذاهب الفقهية ولا عن التخصصات الدعوية، ومجرد التشابه في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الحكم.

وأما القول بأنها تؤدي إلى التفرق والاختلاف، فهو غير صحيح، وليس هو أمراً ملازماً لقضية الأحزاب لا ينفك عنها، فيمكن للأحزاب أن تقوم من غير أن تؤدي إلى التفرق والاختلاف المذموم، وإن وقع ذلك فهو راجع إلى أمر خارج عنها، فيحرم لكونه اختلافاً مذموماً لا لكونه حزباً سياسياً، وهذا مثل المذاهب الفقهية، فإنه قد يترتب عليها التفرق والتعصب المذموم، فإن وقع ذلك، فالمحرم هو ما وقع من تعصب وتفرق ولا يصح تحريم المذاهب الفقهية نفسها.

وأما كونها تؤدي إلى طلب الإمارة، فطلب الرياسة ليس مذموماً في كل الأحوال، وإنما هناك أحوال قد يجب فيها طلب الرياسة وأحوال قد يستحب فيها ذلك[1]، ومن تلك الأحوال: أن يطلب الشخص الولاية لغرض إقامة الحق ولدفع غير المستحق أو ليصلح الأحكام الفاسدة ويحفظ الحقوق الضائعة، فالصحيح في هذه الحالة أنه يجوز للإنسان أن يطلبها.

الأثر الرابع: إباحة الإنكار العلني على الحاكم في الجملة، وقد اختلف العلماء في حكم الإنكار العلني على الإمام، فمنهم من يرى أن الإنكار على الحاكم لا يكون إلا سراً، ومنهم من يرى أن هذه القضية من القضايا التي تدور مع المصلحة حيث دارت، ولكل قول أدلته وحججه.

والصحيح أن الإنكار على الحاكم يدور مع المصلحة،؛ لأن المقصود إزالة المنكر والخلل، فتقدم في ذلك أفضل الطرق وأصلحها في إزالته وتقليله، فإن كان إعلان الإنكار وإظهاره أقوى في تغيير المنكر فهو الأسلوب الذي يجب أن يقدم، وإن كان الإسرار بالإنكار أقوى وأنفع فهو الذي يجب أن يقدم، وممن ذهب إلى هذا الرأي وأصل له: الشيخ محمد العثيمين، حيث يقول:" إذا رأينا أن الإنكار علناً يزول به المنكر ويحصل به الخير فلننكر علناً، وإذا رأينا أن الإنكار علناً لا يزول به الشر، ولا يحصل به الخير بل يزداد ضغط الولاة على المنكرين وأهل الخير؛ فإن الخير أن ننكر سراً، وبهذا تجتمع الأدلة، فتكون الأدلة الدالة على أن الإنكار يكون علناً فيما إذا كنا نتوقع فيه المصلحة، وهي حصول الخير وزوال الشر، والنصوص الدالة على أن

---

(١) انظر: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلام، فهد العجلان (٢٢٩-٢٥٣).

الإنكار يكون سراً فيما إذا كان إعلان الإنكار يزداد به الشر ولا يحصل به الخير"[1].

ومن خلال هذا التفصيل فإن خيار الإنكار العلني على الحكام ليس ممنوعاً من أصله في الشريعة، وإنما هو خيار متاح، ويجوز العمل به، بل قد يجب في بعض الأحوال، وهو شامل للإنكار العلني الحاصل من الفرد الواحد أو من الجماعة، وقد اكتشفت الشعوب صورة جماعية لإعلان الإنكار على الحاكم وهي صورة المظاهرات المعاصرة، فهي داخلة في الإنكار العلني، وهي صورة من الصور المباحة في تغيير المنكر المأمور به في الشريعة.

ويجوز أيضاً أن يشترط الشعب على الحاكم أن يمارس عليه الإنكار العلني إذا وقع في المنكر أو لم يف بشروط العقد والإمامة المتفق عليها فيها بينهم.

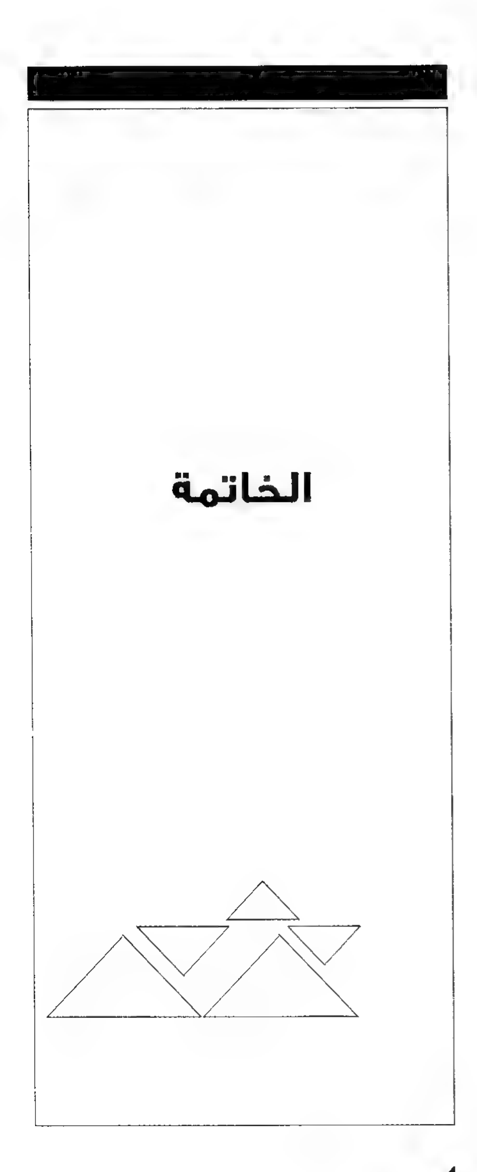
ولا بد من التأكيد على أن بعض الخطابات تتوسع كثيراً في دائرة المفاسد التي يتوقع حصولها من الإنكار العلني على الحاكم إلى درجة تكاد تغلق هذا الباب بالكلية، وتبيح للحاكم معاقبة الممارسين للإنكار الجماعي عليه، وهذا قول مخالف لدلالات النصوص الشرعية الآمرة بتغيير المنكر، ومخالف للواقع المعاصر المليء بالصورة والأمثلة التي تحقق المصالح الكثيرة من خلال الإنكار العلني.

وهذا التفصيل ليس خاصاً بالإنكار على الحاكم فقط، وإنما هو عام في كل منكر، حتى ولو كان من عموم الناس، فالعبرة في كل الأحوال بما يؤدي إلى إزالة المنكر وإلى تعظيم أمره في قلوب الناس، سواء كان بالعلن أو بالإسرار.

---

(١) لقاءات الباب المفتوح (٣/ ٣٥٤)، لقاء رقم (٦٢).




الخاتمة



آخر ما يذكر به من الباقات المنهجية

طوف بنا البحث في مجالات متعددة، وسبح بمراكبنا في بحار واسعة، وخاض بنا في متاهات متشعبة، وفي نهاية تلك الرحلة الطويلة، التي ناقشنا فيها سويا مسائل متعددة، وبحثنا فيها قضايا متكاثرة، وقمنا بعمليات فحصية وتحليلية كثيرة، والتي أرجو أن تكون ماتعة ومفيدة لا بد من التذكير بعدد من الأمور المنهجية المهمة.

ولا أريد في خاتمة البحث أن أقوم بتلخيص سريع لكل الأفكار المذكورة – كما هي العادة الغالبة – وإنما أريد أن أذكر ببعض القضايا المنهجية التي مرت بنا في مسيرتنا البحثية؛ لما لها من أهمية منهجية وفكرية عميقة التأثير في هذا البحث، وفيما عداه من البحوث الفكرية العصرية الأخرى، ويمكن إجمال تلك القضايا في الأمور التالية:

الأمر الأول: وجوب الانطلاق من النصوص الشرعية في بحث أي قضية دينية أو فكرية، وجعلها نقطة الارتكاز في بناء المواقف حولها، والأساس الذي يُراعَى في تحديد مسيرة البحث فيها، والميزان الذي توزن به كل الأقوال والمقالات، والمستند الذي يقدّم على كل ما يمكن أن يؤثر في نفسية الباحث، من أقوال الرجال أو مواقف الجماعات والأحزاب، فهذه الأمور كلها يجب أن تكون خاضعة للنص الشرعي الإلهي.

وتتحتم هذه المنهجية في القضايا الكبرى التي لها تأثير بليغ في حياة الإنسان – كقضية الحرية –؛ لأنه من المستبعد عقلاً أن يهتم الإسلام بكل تفاصيل الحياة،

ويهتـم بما يتعلق بآداب دخول الخلاء وبآداب السـواك وبآداب الحديث وغيرها، ولا يهتم بمثل قضية الحرية أو غيرها من القضايا الكبرى المحورية.

الأمر الثـاني: العبرة في بناء الأحكام الشرعية ليس بكثرة الأدلة ولا بالاستكثار من سردها، وإنما بانضباط الدلالة واتساقها ووضوحها، ولو قلّ عددها، ومهما كثرت الأدلة التي يوردها الشخص، فإنها لا تؤثر في صحة القول ما لم تكن واضحة الدلالة عليه، وكذلك فإن الإكثار من الاعتماد على الأدلة البعيدة أو التي لا تتصف بالوضوح يـؤدي في كثير من الأحيـان إلى الإضرار بقوة الدليل الصحيح ويشـوش على نصاعة دلالتـه؛ ولهذا حرص البحث على انتقاء أهم الأدلـة التي تتصف بالصحة والوضوح في الدلالة لبناء التصورات والأحكام.

ولعلنـا مـن خلال استعراضنا لرؤيـة الاتجاه الإسـلامي المعاصر الـذي تبنى رؤية جديدة في قضايا الحرية المختلفة اكتشـفنا مقدار الخلل المنهجي الكبير في طريقة اسـتدلاله بالنصوص الشرعية وخطئه في الاعتماد عليها، وهو من أكبر الشـواهد على خطورة الاضطراب في عملية الاستدلال بالنصوص الشرعية.

الأمر الثالث: ليسـت القضية في الاسـتدلال بالنصـوص الشرعية مجرد إمكان الاعتـماد عـلى ظاهر النـص الشرعي من غـير مراعاة لسـياقه ولحاقه، وإنـما لا بد من تحقيق المعنى المنضبط له، وهذا يتطلب مراعاة اعتبارات عدة محيطة بالنص، كالسياق واللحاق وتحقيق المناط المقصود للنص؛ حتى يمكننا أن نصل إلى معناه الحقيقي، ومن ثـم الوصول إلى الاسـتدلال الصحيح به، فقد يسـتدل المسـتدل بعشرات النصوص

الشرعية على قوله، ومع هذا لا يوجد منها نص واحد يدل على القول الذي يريده، لأن ذلك المستدل لم يراع الشروط المعتبرة في تحقيق دلالة النص، وقد مرت بنا شواهد كثيرة على ذلك، وخصوصاً في عملية الاستدلال المعاصر على حرية التعبير عن الرأي.

الأمر الرابع: في عملية البحث والتأصيل للمفاهيم المعاصرة المركبة –كمفهوم الحرية– لا بد من الاهتمام كثيراً بالمرجعيات الفلسفية والدينية المحيطة بها، فهذه المرجعيات هي من أقوى ما يؤثر في مثل تلك المفاهيم، وعادة ما تكون تلك المفاهيم حلبة تتمثل فيها الصراعات المحتدمة بين تلك المرجعيات، وقد تتفق مرجعيات ما في النتائج، ولكنها مختلفة اختلافاً عميقاً وبعيداً في طريقة البناء وفي مسيرة التركيب، فكم رأينا في البحث من قضايا اتفق فيها التصور الإسلامي مع التصور الغربي في النتيجة، ولكن هذا الاتفاق اتفاق مظهري فحسب؛ لأننا حين تعمقنا فيما وراء تلك الاتفاقات وجدنا أن هناك اختلافات عميقة بين الرؤية الإسلامية للحرية وللكون وللإله وبين ما هي عليه في الرؤية الغربية.

الأمر الخامس: من أفضل ما يساعد في الوصول إلى رؤية ناضجة وواضحة في المفاهيم المركبة – كمفهوم الحرية – أن يحرص الباحث على الوصول إلى الرؤية والقسمة الكلية للموضوع في أي مرجعية كانت، فإذا وصل إليها، فإن هذا يعني أن توصل إلى خريطة الطريق التي تدله على تفاصيل المسارات التي يسلكها حيث يستمر في خوص بحار تلك المفاهيم، ولعلنا استطعنا أن نقف على الخريطة المعتمدة في مفهوم الحرية في الإسلام حين وقفنا على الأسس المنهجية التي يقوم عليها التصور الإسلامي في تعاملها مع الحرية.

الأمر السادس: في مثل مفهوم الحرية الذي هو من المفاهيم الصراعية، حيث دارت حوله صراعات فكرية واجتماعية ضخمة وواسعة، تسببت في تشنج كثير من النفوس وأحدث انفعالات لدى كثير من الخائضين فيها، أقول في مثل هذه الحالة: يحتاج الباحث إلى قدر كبير من الهدوء وسعة البال، حتى يمكنه أن يستوعب المواقف جيداً، ويمكنه أن يوضح رؤيته بشكل واضح، وحتى يتعامل مع المختلفين في القضية بعدل وإنصاف وحفظ لحقوق المسلم على المسلم، ولا يتعدى على أحد في نفسه أو يقدح في نيته أو يصدر عليه أحكاماً لا يستحقها، وهذا ما أرجو أن يكون البحث محققاً له، فقد اجتهدت قدر وسعي في التمسك بهذه السجية الفاضلة، فأسأل الله تعالى أن يجعلني وإياك أيها القارئ الكريم من الفضلاء الأتقياء الأبرار.


الفهرس

الموضــــوع	الصفحة

الحرية خاطر عزيز في النفوس البشرية، بها نماء القوى الإنسانية، من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق؛ فلا يصح أن تسام بقيد إلا قيداً يدفع به عن صاحبه ضر ثابت أو يجلب به نفعه.

الحرية أثمن ما يملكه الإنسان، فيجدر بالمسلم أن يعشقها عشقاً، ويهيم بها غراماً، ويلقنها لغيره ليظاهروه في تحصيلها وإدامتها، كما أن الحرية هي البيئة التي تنفجر فيها كل الأخلاق الإيجابية، والقدرات الإنتاجية، وإذا أراد المسلم توفير المصالح للأمة وتطويرها ودفعها في مدارج الارتقاء فإن الحرية تختصر له الطريق.

وفي هذه الدراسة سيجد القارئ معالجة جديدة لأهم الأسئلة المثارة حول الحرية من المنظور الإسلامي: ما الحرية ؟! وما القاعدة المرجعية التي تقوم عليها ؟! وما هدفها؟! وما معيارها ؟ وما حدودها ؟! وما مكوناتها الرئيسة؟!وما الفروق الجوهرية بين الحرية في الإسلام والحرية في غيره من الأنظمة؟!

وسيجد أيضاً رصداً لأهم الاعتراضات المثارة حول مفهوم الحرية في الإسلام، وجواباً موسعاً عنها، يعتمد على الكشف عن الأبعاد المتنوعة: الشرعية والاجتماعية والنفسية والعقلية.



المركز العربي للدراسات الإنسانية: القاهرة
١٢ شارع رفاعة - متفرع من ش الخليفة المأمون
مصر الجديدة - نقال : (٠٠٢٠١٠٥١٢٥٩٥٦)
فاكس : (٠٠٢٠٢٢٤٥٢٢٨٠١)
هاتف: (٠٠٢٠٢٢٤٥٣٥٤٢٢)

رقم الإيداع: ٢٠١٣/٣٦٥٠